

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

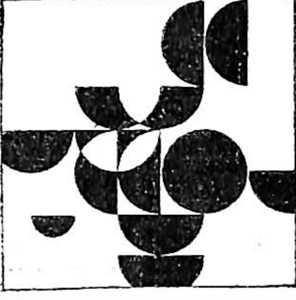
वर्ष ३५

जून १९८२

अंक ९

नवभारत

अनुक्रमणिका



महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
व प्राज्ञपाठशाला मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३५ । अंक ९ । जून १९८२
किंमत २ रुपये । वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

संपादक
मे. पुं. रेगे

संपादकीय पत्रव्यवहार :
मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दिक्षीत,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दि प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

अनुक्रमणिका

नवभारत

जून १९८२

अ नु क्र म

लेखक–परिचय

★ **रा. चिं. ढेरे :** धर्म, संस्कृती, साहित्य ह्या क्षेत्रांतील एक अग्रगण्य, व्यासंगी संशोधक; ७७, शनिवार पेठ, पुणे–४११ ०३०. ★ **नी. र. वऱ्हाडपांडे :** सेवानिवृत्त चीफ सायकॉलॉजिस्ट अँन्ड डायरेक्टर ऑफ सायकॉलॉजिकल रिसर्च, भारत सरकार; १४, जहांगीर रोड, नवी दिल्ली–२. ★ **रा. भा. पाटणकर :** मुंबई विद्यापीठातील इंग्रजी विभागात अध्यापन करतात; ९ शाकुंतल, साहित्यसहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई–४०० ०५१. ★ **शिवाजीराव चव्हाण :** किसन वीर महाविद्यालय, वाई येथे मराठीचे प्राध्यापक, वाई–४१२ ८०३. ★ **वेदवती करमरकर :** संशोधक सहायक, पश्चिम विभागीय भाषा केंद्र, डेक्कन कॉलेज परिसर, पुणे–४११ ००६.

संपादकीय

वैयक्तिक आणि सामाजिक साधना

पारंपरिक हिंदू साधनेवर नेहमी जो एक आक्षेप घेण्यात येतो तो असा, की ती व्यक्तिकेंद्री साधना असते. साधकाचा स्वतःचा मोक्ष हे तिचे साध्य असते आणि म्हणून ती इतरांविषयी उदासीन असते. ह्या आक्षेपात किती तथ्य आहे याचा विचार करावा लागेल. एखादा अद्वैती साधक जर आपण घेतला तर आपण एक विशिष्ट, इतर जीवात्म्यांहून भिन्न असा जीवात्मा नव्हे, आपण परब्रह्मच आहोत हे ज्ञान प्राप्त करून घेणे हे त्याचे साध्य असते. हे ज्ञान शाब्दिक, म्हणजे केवळ संकल्पनात्मक नसते. व्यक्तीच्या सबंध धारणेला व्यापणारे, तिचे आमूलाग्र परिवर्तन करणारे, विशिष्ट प्रकारच्या भावना आणि इच्छा ह्यांतून अपरिहार्यपणे व्यक्त होणारे असे हे ज्ञान असते. उदा., सर्वभूती समानत्व, सर्वत्र समभावना, शम, दम इ. मनोवृत्ती हे ज्ञान प्राप्त करून घेण्याची जशी साधने असतात तसेच ह्या ज्ञानाचे ते आविष्कार असतात. म्हणजे साध्याचे घटकही असतात. मग ह्या साधनेला व्यक्तिकेंद्री कसे म्हणता येईल ? किंबहुना अलग, इतरांना वर्ज्य करणारे असे विशिष्ट केंद्र म्हणून व्यक्तित्वाचे विसर्जन करणे हे तर ह्या साधनेचे साध्य असते.

पण तरीही असे म्हणता येईल, की स्वतःसाठी ज्ञान प्राप्त करून घेणे हे ह्या साधनेचे साध्य असते. ह्या ज्ञानप्राप्तीचे इतरांवर होणारे परिणाम त्यांच्या दृष्टीने लाभदायक असले तरी ते गौण असतात, ते केवळ आनुषंगिक असतात. साधकाचे स्वतःचे ज्ञान हेच त्याचे साध्य असते. आई मुलांना प्रेमाने वागविते, त्यांचे संगोपन करते; सेवापरायण डॉक्टर रोग्यांवर उपचार करून त्यांना बरे करतो. ही कृत्ये अशी आहेत, की इतरांचे कल्याण हीच त्यांची सरळ साध्ये आहेत. इतरांच्या कल्याणासाठी म्हणून करण्यात येणारी ती कृत्ये आहेत. अद्वैती व्यक्तीची मोक्षसाधना ही इतरांचे कल्याण साधण्यासाठी म्हणून करण्यात येणारी साधना नसते. ती स्वतःचे कल्याण साधण्यासाठी करण्यात येणारी साधना असते. स्वतःची जी अवस्था प्राप्त करून घेणे हे ह्या साधनेचे साध्य असते तिचे आविष्कार अपरिहार्यपणे इतरांना हितकर असे असले तरी त्यामुळे **स्वतःची** एक विशिष्ट अवस्था प्राप्त करून घेणे हे साधकाचे साध्य असते ह्या सत्याला बाधा येत नाही.

पण ह्या आक्षेपात तर्कदोष असणे शक्य आहे. साधक म्हणून मी केवळ स्वतःला ज्ञानी करू पाहतो हा जर नैतिक आक्षेप असेल तर इतरांना ज्ञानी बनविणे, मला शक्य असतानाही मी तसे करीत नाही, मी केवळ स्वतःची काळजी करतो आणि असे करणे स्वार्थी किंवा स्वयंकेंद्री आहे असा त्याचा अर्थ होईल. पण इतरांना ज्ञानी बनविणे हे जर मला मला तर्कतःच अशक्य असेल तर तसे मी करीत नाही हा आक्षेप होऊ शकणार नाही. उदा., इतरांची पर्वा न करता मी फक्त माझी भूक भागविली तर माझे कृत्य स्वार्थी ठरेल. पण माझी भूक भागविण्यासाठी ज्याप्रमाणे मी खातो त्याप्रमाणे इतरांची भूक भागविण्यासाठी मी खाऊ शकत नाही. इतरांची भूक भागविण्यासाठी म्हणून त्यांच्यासाठी अन्न शिजवीन, त्यांना ते वाढूनही देईन; पण ते त्यांना खावे लागेल, मी ते त्यांच्यासाठी खाऊ शकत नाही. शिक्षक विद्यार्थ्यांना काहीतरी शिकवितो, म्हणजे ते समजायला सोपे जावे अशा पद्धतीने त्यांच्यापुढे मांडतो; पण शिक्षक विद्यार्थ्यांसाठी समजू शकत नाही, ते विद्यार्थ्यांनाच समजून घ्यावे लागते. 'अ ने ब ला शिकविले' ह्या विधानाचा अर्थ "ब ला शिकून घेता येईल अशी तजवीज अ ने केली आणि त्यामुळे

ब शिकला" असा होतो. ' अ ब साठी शिकला ' हे विधानही सत्य असेल. पण त्याचा अर्थ ब चा फायदा व्हावा म्हणून अ शिकला असा होतो. त्याच्यात ब शिकला असे म्हटलेलेच नाही किंवा अभिप्रेत नाही. शिक्षण केवळ अ चे झाले आहे. तेव्हा माणूस दुसऱ्यासाठी शिकू शिकत नाही. ज्याचे त्यालाच शिकावे लागते. ह्याचप्रमाणे साधक केवळ स्वतःच्या मोक्षापाठी लागलेला असतो हा आक्षेप होऊ शकत नाही; कारण माणूस दुसऱ्याच्या मोक्षापाठी लागूच शकत नाही.

तेव्हा भारतीय आध्यात्मिक साधना आत्मकेंद्री असते हा जो आक्षेप अनेकदा घेण्यात येतो त्याचे निराकरण करता येते. आणि सर्वांच्या ठिकाणी एकच आत्मा आहे आणि तोच केवळ सत्य आहे असे मानणाऱ्या अद्वैती साधनेचीच केवळ ह्या आक्षेपापासून सुटका करता येते असे नव्हे तर अंतिमतः अनेक भिन्न आत्मे असतात असे मानणाऱ्या विशिष्टाद्वैती किंवा सांख्य साधनेची सुटका करता येते. दुसरा एक आक्षेप घेता येईल; पण त्याचीही काळजीपूर्वक मांडणी करावी लागेल. साधनेच्या ह्या सर्व प्रकारांमध्ये साधकाने आपला स्वार्थ नष्ट करणे. इतरांविषयीची वितुष्टाची भावना पूर्णपणे नाहीशी करून त्यांच्याविषयी मैत्रीची व करुणेची भावना प्रबळ करणे हा अनिवार्य आणि अत्यंत महत्त्वाचा असा भाग असतो ह्यात शंका नाही. पण तरीही असा आक्षेप घेता येईल, की इतरांच्या ' वास्तव ' ' भौतिक ' स्थितिविषयीची अनास्थेची वृत्ती ह्या साधनेमध्ये आढळते. दुष्काळात भुकेने व्याकुळ झालेल्या गोरगरिबांसाठी दामाजीने, स्वतः धोका पतकरून धान्याची कोठारे खुली केली. ह्यात त्याची निर्भय वृत्ती, मैत्री आणि करुणा प्रकट होते. पण माणसांना नेहमीच पुरेसे अन्न मिळत राहील, भुकेने व्याकुळ होण्याची, अन्नावाचून तडफडत मरण्याची पाळी कुणावरही येणार नाही अशी तजवीज करण्याच्या प्रयत्नात ह्या मैत्रीचा किंवा करुणेचा आविष्कार होत नाही.

समजा मैत्रीचा किंवा करुणेचा अर्थ असा लावण्यात आला असता तर कालवे खणणे, अधिक धान्य पैदा होईल आणि ते अधिक सकस असेल यासाठी खते शोधून काढणे, आवश्यक ते वैज्ञानिक संशोधन करणे हा साधनेचा भाग ठरला असता. शिवाय केवळ अधिक धान्य पैदा करून भागणार नाही. कुणी भुकेला राहणार नाही ह्यासाठी सर्वांना त्याच्या वाटपात योग्य तो भाग राहील अशी व्यवस्था असली पाहिजे. योग्य म्हणजे किती ? या प्रश्नाचाही मग विचार करणे भाग पडते. थोडक्यात न्याय्य अशा समाजव्यवस्थेची कल्पना करावी लागते आणि प्रस्थापित समाजव्यवस्था जर अन्याय्य असेल, तर ती बदलून तिच्या जागी अधिक न्याय्य अशा समाजव्यवस्थेची स्थापना करण्याचा प्रयत्न करणे हेही आध्यात्मिक साधनेचे एक अंग राहील.

आध्यात्मिक साधक हा न्यायाच्या पलीकडे गेलेला असतो, त्याने स्वार्थ सोडून दिलेला असतो, निदान त्याचा तसा नेटाचा प्रयत्न असतो. म्हणून तो स्वतःसाठी भांडणार नाही. इतरांकडून आपल्याला जेवढे मिळणे योग्य आहे त्यापेक्षा त्यांनी कमी दिले म्हणून तो त्यांच्याशी भांडणार नाही. पण सर्वांसाठी, शेवटच्या माणसासाठीही न्याय असावा म्हणून तो भांडू शकेल. हे भांडणही निर्वैर असेल आणि न्यायासाठी भांडत असतानाही सर्वांनीच, विशेषतः ज्यांच्याकडे कोणत्याही कारणांमुळे वाजवीपेक्षा अधिक आहे त्यांनी न्यायापलीकडे जावे असेही त्याचे आवाहन असेल. पण स्वार्थ किती चिवट असतो ह्याचे ज्ञान साधकाला असते. तेव्हा कठोर नियमांचे बंधन स्वार्थाला घालून घेणे आणि ह्या नियमांचे अपवाद न करता पालन करणे हा साधनेचा एक मार्ग असतो. साधना सर्वांसाठी असते, म्हणजे स्वतःचे अंतिम श्रेय साधण्यासाठी ती प्रत्येकाने करायची असते. तेव्हा प्रत्येकाच्या स्वार्थाला मर्यादा घालणारे नियम हे न्यायाचे नियम असणे योग्य होईल. म्हणजे मला जेवढे मिळणे योग्य आहे त्याच्यापेक्षा अधिकाची हाव मी धरणार नाही.

मला जेवढे मिळणे योग्य आहे ते मला मिळाले पाहिजे असा आग्रह मी धरला तर मी स्वार्थी ठरणार नाही. पण मी साधकही असणार नाही. कारण साधकाने स्वतःच्या बाबतीत विरक्त असले

अनुक्रमणिका

पाहिजे आणि इतरांविषयी मैत्री आणि करुणा ह्या वृत्तींचा परिपोष केला पाहिजे. तेव्हा स्वतःसाठी न्यायाचा आग्रह तो धरणार नाही (अन्यायी माणसाला अन्याय करण्यापासून परावृत्त करण्यासाठी म्हणून तो स्वतःसाठी न्यायाचा आग्रह धरेलही. पण ‘ मला जेवढे मिळणे योग्य आहे तेवढे मला मिळालेच पाहिजे’ म्हणून तो न्यायाचा आग्रह धरणार नाही.) आणि स्वतःच्या न्याय्य वाटयातून इतरांना द्यायला तो नेहमीच तयार असेल. ह्यातून इतरांविषयीची त्याची मैत्री आणि करुणा दिसून येईल.

तेव्हा साधक सामाजिक न्यायाच्या आदर्शावर थबकून राहणार नाही. वैराग्य, मैत्री आणि करुणा यांच्या साधनेचा सर्व साधकांसाठी असलेला समान प्रस्थानबिंदू असे सामाजिक न्यायाचे त्याच्या दृष्टीने स्वरूप असेल.

[जे सामाजिक न्याय हे अंतिम मूल्य मानतात ते स्वतःच्या हिताची कल्पना असणारी आणि स्वतःचे हित साधू पाहणारी व्यक्ती हे माणसाचे मूलभूत स्वरूप आहे, आणि समाज हा अशा व्यक्तींचा, आपापल्या हितासाठी म्हणून, परस्परांशी सहकार्य करणारा मेळावा आहे असे मानतात. हे जर मानवी व्यक्तीचे व मानवी समाजाचे अंतिम स्वरूप असेल तर समाजात न्यायावर आधारलेल्या नीतीला अनिवार्य स्थान असेल पण आध्यात्मिक साधनेला स्थान असणार नाही]

तेव्हा पारंपरिक भारतीय संघटनेला, तिचा एक आवश्यक भाग म्हणून, सामाजिक न्यायाच्या आदर्शाची जोड देता येईल आणि अन्यायी समाजाचे न्यायी समाजात परिवर्तन करण्याच्या कार्यक्रमाला ह्या साधनेचा भाग बनविता येईल. गांधीजींच्या जीवनात ह्याचे प्रमाण मिळते. मग पारंपरिक साधनेला अशी जोड का देण्यात आली नव्हती, हा प्रश्न उपस्थित होतो.

ह्याचे एक उत्तर असे असणे शक्य आहे, की समाजव्यवस्था ही चालत आलेली आहे, ती माणसांनी जाणीवपूर्वक रचलेली नाही, आणि म्हणून आपल्याला मान्य असलेल्या तत्त्वांना अनुसरून तिच्यात परिवर्तन करताही येणार नाही, हे सर्व मानवी प्रयत्नांपलीकडे आहे, निसर्गक्रम जसा आपल्याला स्वीकारावा लागतो त्याप्रमाणे समाजव्यवस्थाही स्वीकारावी लागते असे मानण्यात येत होते. आणि ह्याला पूरक असा दुसरा विश्वास असा होता, की ही चालत आलेली, जवळजवळ निसर्गाचा भाग असलेली जी समाजव्यवस्था आहे ती न्यायाच्या तत्त्वावर आधारलेली आहे. तिच्यात सामाजिक स्थानांची, अधिकारांची व कर्तव्यांची, आणि उपभोग्य वस्तूंची जी वाटणी घालून दिलेली आहे, ती न्याय्य आहे; कारण व्यक्तीच्या वाटयाला जे येते ते तिच्या पूर्वकर्मांना मिळालेले पारितोषिक किंवा शिक्षा म्हणून येत असते. माझ्या वाटयाला जर हीन दर्जा किंवा दारिद्र्य आले असेल तर ह्या गोष्टी शांतपणे, न खचता, सहन करण्यात माझी प्रतिष्ठा असते. ती माझ्या साधनेची सुरुवात असते. शिकंदर बादशहाला फाटका अंगरखा घालून भेटायला गेलेल्या डायोजिनिसला बादशहा म्हणाला, “डायोजिनिस, तुझा अभिमान तुझ्या अंगरख्याच्या भोकांतून डोकावत आहे.” शूद्रत्वाच्या उपाधीतूनही शूद्राच्या अंतरात्म्याच्या पावित्र्याचे तेज डोकावू शकेल.

(पण अर्थात माझा कर्मसिद्धांतावर विश्वास नसेल, माझे शूद्रत्व, माझा हीन दर्जा आणि दारिद्र्य माझ्यावर इतरांनी अन्यायाने लादले आहे अशी माझी धारणा असेल तर ह्या अन्यायाविरुद्ध बंड करण्यात माझी प्रतिष्ठा असेल आणि तो माझ्या साधनेचा प्रारंभही असेल. माझ्या समाजावर लादलेल्या ब्रिटिश राजवटीविरुद्ध बंड करणे हा गांधीजींच्या साधनेचा अनिवार्य भाग होता.)

व्यक्ती जर चातुर्वर्ण्यावर आधारलेल्या समाजव्यवस्थेमध्ये निःशेषपणे सामावलेली असेल, तर तिचे ब्राह्मण किंवा शूद्र इ. असणे हे तिचे सारभूत आणि तिला व्यापून टाकणारे स्वरूप ठरते. पण तिचे ब्राह्मण किंवा शूद्र इ. जे स्वरूप आहे त्याच्या पलीकडे जाणारा जीवात्मा असे जर तिचे खरेखुरे स्वरूप असेल, तर तिचे ब्राह्मण किंवा शूद्र इ. असणे हे तिचे आगन्तुक आणि तात्कालिक स्वरूप ठरेल. मग ब्राह्मण किंवा शूद्र म्हणून जो भोग वाटयाला आला असेल तो समचित्ताने भोगणे हा साधनेचा केवळ

प्रारंभ आणि एक भाग राहतो. ब्राह्मण किंवा शूद्र म्हणून केवळ दर्जा आणि स्थान, कर्तव्ये आणि अधिकार किंवा अधिकाराचा अभाव, संपत्ती किंवा तिचा अभाव एवढाच भोगवटा वाट्याला येतो असे नाही. ह्या भोगवटचाशी जुळणारी अशी मानसिक प्रकृतीही–प्रेरणा, प्रवृत्ती, इच्छा, मनःशक्ती यांचा समूह– वाट्याला येते. पण ही प्रकृतीही आगन्तुक आणि प्रासंगिक असते. तीही पूर्वकर्मांचे फळ असते. जीवात्म्याचे अस्तित्व आणि स्वरूप तिच्या पलीकडचे असते. आणि म्हणून साधना ही नेहमी वैयक्तिक असते; सामाजिक उद्दिष्टे व कर्तव्ये यांच्या पलीकडे जाऊन जीवात्म्याच्या भवितव्याशी ती निगडीत असते.

प्लेटोला चातुर्वर्ण्य नसले तरी त्रैवर्ण्य अभिप्रेत होते. पण प्लेटो समाजव्यवस्था दिलेली असते असे मानीत नव्हता. माणसे, सर्व माणसे नसली तरी कर्तबगार माणसे, समाजाची रचना करतात हे त्याला माहीत होते. ग्रीक नगरराज्यांची घडी ज्यांनी बसविली ते स्मृतिकार किंवा 'कायदा-दाते' ग्रीकांच्या स्मरणात होते. आणि प्लेटोच्या डोळ्यांपुढे जुन्या ग्रीक नगरातील काही लोकांनी दुसऱ्या बेटांवर किंवा प्रदेशात जाऊन नवी नगरराज्ये वसविली होती आणि जाणीवपूर्वक त्यांची घडी घालून दिली होती अशी उदाहरणे होती. तेव्हा माणसे समाजव्यवस्था घालून देतात आणि टिकवून धरतात किंवा बदलतात हे प्लेटोला दिसत होते. अर्थात आदर्श किंवा न्याय्य समाजव्यवस्थेची कल्पना करणे आणि तिला अनुसरून समाजाची घडी घालून देणे ही माणसांची जबाबदारी असते. तेव्हा सामाजिक जीवनाचे नियमन करणे हे ज्ञानी माणसाचे अटळ कर्तव्य असते.

प्लेटोला माणसाच्या उच्छृंखल, प्रमाथी वासनांची आत्यंतिक भीती होती. त्यांचे नियमन केले नाही तर माणसांना आणि त्यांच्या झुंडींना त्या कुठेही भरकटत नेतील अशी त्याची भीती होती. पण आत्म्याच्या वासनात्मक भागातून हे नियमनाचे तत्त्व उदयाला येत नाही. ते वेगळे असते आणि त्याचा उगम माणसाच्या विवेकशक्तीत (रीझन) असतो. पण विवेकशक्तीची देणगी सर्व माणसांना मिळालेली नसते. ज्यांना ती मिळालेली असते ते अर्थात स्वतःचे नियमन करू शकतात. पण इतरांचेही नियमन त्यांना करावे लागते. ही त्यांची जबाबदारी आणि त्यांचा अधिकार असतो. ते समाजाचे योग्य शासक असतात. पण एवढेच नव्हे. प्लेटोच्या मताप्रमाणे आध्यात्मिक साधना आणि मुक्ती ह्याही विवेकशक्तीवर आधारलेल्या असतात. अंतिम सत्-तत्त्वाच्या साक्षात दर्शनात ही मुक्ती सामावलेली असते. आणि बौद्धिक ज्ञान हा ह्या साक्षात दर्शनाचा आवश्यक असा आधार असतो. तेव्हा ज्यांना विवेकशक्तीचे देणे लाभलेले नाही (किंवा अतिशय क्षीण प्रमाणात लाभले आहे) त्यांच्यासाठी आध्यात्मिक मोक्ष नाही. त्यांचा मोक्ष केवळ सामाजिक असतो, विवेकशील शासकांकडून नियंत्रित होण्यात त्यांचा मोक्ष असतो. प्लेटोच्या मताप्रमाणे जीवात्मे मूलतःच भिन्न प्रकारचे आहेत आणि म्हणून त्यांचे अंतिम भवितव्यही भिन्न प्रकारचे असते.

भारतीय प्रतिभान वेगळे आहे. जीवात्मे मूलतः एकाच प्रकारचे असतात, त्यांची भिन्न सामाजिक स्वरूपे आगन्तुक असतात, म्हणून सर्वांनाच मोक्षाचा आणि मोक्षाची साधना करण्याचा अधिकार आहे. साधना सामाजिक भूमिका आणि तिचे फलित यांच्या पलीकडे जाणारी असते.

अनुक्रमणिका

दिंडीरवनाचे रहस्य*

रामचंद्र चिंतामण ढेरे

माझे मित्र प्रा. माणिकराव धनपलवार यांनी अलीकडच्या काही वर्षांत आपल्या चार-पाच लेख-टिपणांतून आणि कान्हो त्रिमलदासाच्या 'पुंडलीक चरित्रा'ला जोडलेल्या प्रस्तावनेतून श्रीविठ्ठलविषयक अध्ययनक्षेत्रात महत्त्वपूर्ण भर टाकली आहे.[१] प्रस्तुत विषयाच्या संदर्भात त्यांना ज्या ज्या वेळी काही नवी सामग्री आढळली किंवा जुन्या सामग्रीतून नवे अर्थ आणले, त्या त्या वेळी त्यांनी स्फुट स्वरूपातच आपले संशोधन मांडले. प्रस्तुत विषयाचे समग्र अध्ययनक्षेत्र दृष्टीपुढे ठेवून त्यांनी हे संशोधन मांडलेले नाही तरीही त्यांच्या या स्फुट लेख-टिपणांतून अनेक अपूर्व, अलक्षित साधनांकडे लक्ष वेधले गेले आहे आणि श्रीविठ्ठलाचे समग्र शोधदर्शन घेऊ पाहणाऱ्यांसाठी अनेक सत्यवेधी सूचने व्यक्त झाली आहेत.

'अनुबंध' (गुलबर्गा) त्रैमासिकाच्या अलीकडच्या एका अंकात (५.२, जुलै ते सप्टेंबर १९८१) त्यांनी लिहिलेला 'विठ्ठल म्हणजे शिव' हा लेख असाच अनेक दृष्टींनी क्रांतिकारक आहे. त्यातील नवी, अलक्षित सामग्री आणि अद्भुत, सत्यवेधी सूचने यांचा सामग्र्याने विचार करायचा झाला, तर त्यासाठी एक विस्तृत लेखमालाच लिहावी लागेल. या लेखात त्यांनी आपल्या प्रतिपादनाच्या ओघात, प्रतिपाद्याला एक पुष्टी देण्याच्या हेतूने दिंडीरवना-संबंधी महत्त्वपूर्ण सूचन घडविले आहे. ते लिहितात[२]:

"पंढरपूर याचे प्राचीन नाव 'पौंडरीकक्षेत्र' असल्याचे प्रसिद्ध आहे. पौंडरीकक्षेत्र म्हणजे शिव-क्षेत्र. महाराष्ट्रात शके एक हजारच्या नंतर पंढर-पूरचे विष्णुक्षेत्रात रूपांतर झाले असले, तरी दक्षिणेत 'पौंडरीकक्षेत्र' म्हणून प्रसिद्ध असलेले तिरुवारुर' हे स्थळ शिवक्षेत्रच आहे. तिरुवारुर (तमिळनाडु) चे क्षेत्रदैवत त्यागराज होय. हा त्यागेश्वर किंवा शिव प्रारंभी चोळ राजांचे व पुढे तंजावरच्या मराठी राजांचे कुलदैवत होता.

कि या पुंडरीकपुरीं। राहूनिया वृत्रारी।
नित्य त्यागेशाची पूजा करी। ज्यो म्यां दिनशार्वरी पूजियेला ॥
('त्यागराजमाहात्म्य' ३.३)

असा 'पुंडरीकपुर' म्हणून तिरुवारुरचा स्पष्ट उल्लेख 'त्यागराजमाहात्म्य'[३] यात आला आहे. (नटराज या दैवतामुळे प्रसिद्धी पावलेले चिदंबरम् हे शिवक्षेत्रही तिरुवारुरजवळच असून त्यासही 'पुंडरीकपुर' असे म्हणतात.) या शिवक्षेत्राच्या परिसरात दिंडीरवन नामक प्रदेश आहे; आणि या प्रदेशाचे सूचन 'दिंडिवन' या ग्रामनामाने होते. या गावास तमीळमध्ये 'तिंडिवनम्' असे म्हणतात. हे गाव मद्रास-तंजावर लोहमार्गावर आहे. यावरून दिंडीरवनातच असलेल्या पंढरपुरचे क्षेत्रदैवत शिव होते, हे स्पष्ट आहे. दोहोत फरक एवढाच की, तिरुवारूरचे शिवक्षेत्र तसेच अबाधित राहिले, तर पंढरपूरच्या दैवताचे शिवरूपत्व जाऊन त्या जागी वैष्णवमूर्तीची प्रतिष्ठापना झाली.

प्रा. धनपलवारांच्या या प्रतिपादनातील अनेक विधाने त्यांनी नव्याने सूचित केलेल्या आणि पूर्वीच उपलब्ध झालेल्या अशा सर्व सामग्रीची सूक्ष्म तपासणी करून पारखून घ्यायला हवीत. उदाहरणार्थ, "पंढरपूर हे पुंडरीकपुर आहे; तिरुवारूर आणि चिदंबरम् या दक्षिणेतील दोन ख्यातनाम क्षेत्रांचे

[* डॉ. हरि रामचंद्र दिवेकर यांच्या पुण्यस्मरणानिमित्त दि. १७ मार्च १९८२ रोजी पुणे येथे महाराष्ट्र साहित्य परिषदेच्या पटवर्धन सभागृहात वाचलेला शोधनिबंध.]

पर्यायनामही 'पुंडरीकपुर' असेच आहे. ही दोन्ही क्षेत्रे पूर्वीपासून आजपर्यंत शिवक्षेत्रे आहेत आणि म्हणून पंढरपूर हे पूर्वी शिवक्षेत्र होते, " ही त्यांची मांडणी जशीच्या तशी मान्य करता येण्यासारखी नाही. पंढरपूर हे पूर्वी शिवक्षेत्र होते, हे वेगळ्या प्रमाणांनी सहज सिद्ध करता येते. स्वतः प्रा. धनपलवारांनीही पूर्वी 'जीवन–विकास' मधील 'वैष्णवांच्या पंढरीची शैव परंपरा' या आपल्या लेखात त्यांच्या परीने तसे सिद्ध करून दाखविले आहे. 'पुंडरीकपुर' या नावातून फक्त पंढरपूरच्या संदर्भातच त्याचे शिवप्रधानत्व व्यक्त होते आहे; तिरुवारूर आणि चिदंबर या शैव क्षेत्रांच्या 'पुंडरीकपुर' या पर्यायनामांच्या अर्थाशी त्याचा संबंध आहे, म्हणून तसे व्यक्त होते आहे, असे मात्र नव्हे. प्रा. धनपलवार यांना पंढरपूरच्या संदर्भात 'पुंडरीकपुर' या नावातून सहज व्यक्त होणारे शिवप्रधानत्व जाणवलेले नाही : पुंडरीक हा मूळचा पुंडरीकेश्वर आहे; पंडरंगे या महाग्रामाचा तोच मूळचा अधिष्ठाता देव आहे. पंढरपुरात श्रीविठ्ठलाची विष्णु-कृष्ण म्हणून नव्याने प्रतिष्ठा वाढविणाऱ्या वैष्णवांनी / वैष्णव क्षेत्रोपाध्यायांनी तेथील ज्या मूळच्या लोकप्रिय दैवतांचे वैष्णवीकरण करून त्यांना विठ्ठल-परिवारात समाविष्ट केले. त्यांपैकी पुंडरीकेश्वराला त्यांनी भक्तराज पुंडरीकाचे नवे वैष्णव चरित्र प्रदान करून आणि दर्शनाचा अग्रमान देऊन 'विष्णु-दास' बनविले आहे.[४] पंढरपुरात विठ्ठल हाच पूर्वी शिव होता आणि नंतर विष्णु-कृष्ण बनला, असा पुरावा मात्र उपलब्ध नाही.

जी गोष्ट 'पुंडरीकपुर' या नामसाम्याची आहे, तशीच गोष्ट 'दिंडीरवना'च्या सान्निध्याची आहे. तिरुवारूर आणि चिदंबरम् या शिवक्षेत्रांच्या सन्निध दिंडीरवन आहे; पंढरपूरच्या सन्निध दिंडीरवन आहे; म्हणून पंढरपूर हे शिवक्षेत्र आहे, ही त्यांची मांडणीही अगदी 'पुंडरीकपुर' या नामसाम्यावर आधारलेल्या मांडणीसारखीच आहे. तिरुवारूर, चिदंबर आणि पंढरपूर या तीनही क्षेत्रांच्या बाबतीत 'पुंडरीकपुर' या नामातून एकच विशिष्ट सांस्कृतिक आशय व्यक्त होतो, हे जोवर आपणांस स्पष्ट करता येत नाही अथवा या तिन्ही क्षेत्रांच्या सन्निध असलेल्या दिंडीरवनाच्या नामरहस्यातून आणि ते सन्निध असण्याच्या प्रयोजनातून त्यांच्या अधिष्ठात्या दैवतांचे एकत्व प्रकट होते, हे जोवर आपणास दाखविता येत नाही, तोवर या दोन साम्यांना शोधदृष्टचा गांभीर्य प्राप्त होऊ शकत नाही. त्यासाठी प्रा. धनपलवार यांनीच नव्हे, तर प्रस्तुत शोधविषयात रस घेण्याऱ्या सर्वच अभ्यासकांनी या तिन्ही स्थानांच्या सांस्कृतिक परंपरांचा आणखी खोल शोध घ्यायला हवा.

दिंडीवन / तिंडीवन आणि दिंडीरवन

तिरुवारूर आणि चिदंबरम् या शिवक्षेत्रांच्या परिसरात एक 'दिंडीवन' या नावाचे गाव आहे आणि तमिळ भाषेत ते 'तिंडीवन' या नावाने ओळखले जाते, ही प्रा. धनपलवार यांनी पुरविलेली माहिती मात्र वेगळ्या कारणाने महत्त्वाची ठरते आहे; पंढरपूर आणि श्रीविठ्ठल यांवर काही विशेष प्रकाश टाकण्यासाठी ती उपकारक ठरते आहे. तमिळ–द्रमिल–द्रविड यांत जो त-द या अक्षरांचा अभेद दिसतो (त द योरभेदः), तो ध्यानी घेता तिंडीवन आणि दिंडीवन यांतला उच्चारभेद त्यांच्या एकत्वाला बाध आणीत नाही, हेही स्पष्ट होते.

हे तिंडीवन (दिंडीवन) नामक गाव तमिळनाडूतील दक्षिण अर्काट जिल्ह्यात असून, जिंजीपासून ते अवघे अठरा मैलांवर आहे. ते दक्षिण लोहमार्गावरील रेल्वेस्टेशन असल्यामुळे तमिळनाडूच्या प्रवासी नकाशात त्याचा स्थाननिर्देश सहज आढळतो. एका जैन यात्रिकाने सिद्ध केलेल्या 'श्रीभारतवर्षीय दिगम्बर जैन यात्रादर्पण' या हिंदी ग्रंथात तिंडिवनम् या स्थानाचे वर्णन देताना प्रारंभीच त्याच्या नावाचे रहस्य खुले केले आहे. श्री. ठाकुरदास भगवानदास जौहरी नावाचे हे यात्रिक लिहितात :[५]

"तिन्त्रिनीवनम् का तिण्डिवनम् अपभ्रंश है, जिसका कि अर्थ 'इमलीका जंगल' होता है।"

श्री. जौहरी यांच्या मते "तिंडिवनम् हा तित्रिणीवनम् या संस्कृत नावाचा अपभ्रंश असून त्याचा अर्थ 'चिंचबन' असा आहे." चिंचेचे झाड संस्कृतात तिंतिड, तिंतिल, तिंतिडी, तित्तिडी, तिंतिली, तिंतिडीक, तिंतिणी, तिंत्रिणी या नावाने ओळखले जाते. चिंचावृक्ष असाही संस्कृत शब्द वापरात आहे. संस्कृतातील तिंतिड आदि चिंचेची नावे वेगवेगळी नसून उच्चारविविधतेने वेगळी वाट-

णारी ती एकाच शब्दाची रूपे आहेत. ही उच्चार-विविधता बहुधा एखाद्या मूळ दक्षिणी शब्दाच्या कृत्रिम संस्कृतीकरणाच्या प्रयत्नातून आलेली असावी, असे दिसते. यांपैकी तिंतिड, तिंतिल हे पर्याय आपण दृष्टीपुढे ठेविले आणि त–द-ड यांच्या व ल–र यांच्या अभेदाचे भान राखले, तर तिंडिवन, दिंडिवन आणि दिंडीरवन हे शब्द त्यापासूनच बनले आहेत आणि त्या सर्वांचा अर्थ ‘ चिंचेच्या झाडांचे बन ’ असा आहे, असे मानायला अडचण उरत नाही.

श्री. जौहरी यांनी, तमिळनाडूमधील तिंडिवनम् हे स्थान ‘ चिंचेच्या झाडांचे बन ’ या अर्थाचे आहे, हे स्पष्ट केले आहे. आता जर तोच अर्थ, वस्तुस्थितीचे साक्षात् निरीक्षण करून पंढरपूरच्या दिंडीरवनाला लागू पडत असेल, तर भाषिक दृष्टीने विचार करून आपल्या हाती आलेल्या निष्कर्षाला सत्याची प्रतिष्ठा आपोआपच प्राप्त होईल.

पंढरपूर येथे गावाबाहेर लक्ष्मीतीर्थाजवळ नदीकाठी दिंडीरवन या नावाचे एक स्थान आहे. याच भागात ‘ लखूबाईचे मंदिर ’ आहे. लखूबाई नावाच्या या देवीचे मूल रूप अनघड शेंदरी तांदळयाचे आहे आणि तिचे मूर्तिरूप गजलक्ष्मीचे आहे. ही लखूबाई म्हणजेच कृष्णावर रुसून दिंडीरवनात येऊन राहिलेली रुक्मिणी होय, असे मानले जाते. हिच्या पूजादींचा अधिकार आता बडवे मंडळींकडेच आहे. कोळ्यांच्या म्हसादेवीचे मंदिरही लखूबाईच्या मंदिराजवळच आहे. ही ‘ रुसलेली रुक्मिणी ’ (अर्थात् लखूबाई) आजही ज्या दिंडीरवन नामक बनात नांदते आहे, ते बन चिंचेच्या झाडांचेच आहे, हे कोणाही (भाविक वा अभाविक) यात्रिकाला स्वतःच्या डोळ्यांनी पाहता येईल. या बनात कालपरवापर्यंत चिंचेची सात मोठी झाडे होती. त्यांना श्रद्धेने ‘ सप्तर्षी ’ मानले जात असे. यांपैकी एका झाडाचे खोड तर इतके मोठे होते की, ते कोरले तर त्याच्या बोगद्यातून बैलगाडी पलीकडे जाऊ शकेल, अशा अतिशयोक्तीने त्याच्या प्रचंडतेचे वर्णन केले जात असे. परंतु आता या प्रचंड झाडासकट चार चिंचेची झाडे पंढरपूर नगरपालिकेने नगरविकास-योजना राबवताना तोडून टाकली आहेत, आणि फक्त तीनच चिंचेची झाडे दिंडीरवनाचे नामरहस्य उलगडून सांगण्यासाठी साक्षी म्हणून जिवंत राहिली आहेत.[६]

‘ पांडुरंगमाहात्म्या’तील नामस्पष्टीकरणकथा

पद्मपुराणान्तर्गत मानल्या जाणाऱ्या ‘ पांडुरंग-माहात्म्या’त प्रारंभीच्या भागातच दिंडीरवनाच्या नावाची स्पष्टीकरण-कथा दिलेली आहे. या वनात डिंडीरव नामक राक्षस राहत होता, त्यामुळे त्याला ‘ डिंडीरववन ’ असे नाव प्राप्त झाले होते, असे माहात्म्यकारांनी दिलेले स्पष्टीकरण आहे.[७] या डिंडीरव राक्षसाला मारण्यासाठी साक्षात् विष्णूने मल्लिकार्जुन शिवाचे रूप धारण केले आणि लोहदंडाचा आघात करून डिंडीरवाचा वध केला, असा या नामस्पष्टीकरणकथेचा विस्तार पाद्म पांडुरंग-माहात्म्यात आलेला आहे. विष्णूने शिवरूप धारण करून (‘ मल्लिकार्जुनरूपधृक् हरिः ’) दिंडीरवाला लोहदंडाने ठार मारले, म्हणून हे स्थान ‘ लोहदंड-क्षेत्र ’ या नावाने विख्यात झाले, हा या कथेचा शेवट आहे. अर्थातच या नामस्पष्टीकरणकथेत दिंडीरवन (< डिंडीरववन) व (लोहान < लोहदंडक्षेत्र) या दोन मूळच्या स्थाननामांचे कृत्रिम संस्कृतीकरण करून त्या संस्कृतीकृत नावांचे अद्‌भूत स्पष्टीकरण देण्याचा प्रयत्न केलेला आहे ; त्याच-बरोबर लोहान या स्थानाचा (लोहदंडक्षेत्राचा) अधिष्ठाता असलेला देव जो मल्लिकार्जुन शिव, त्याचे वैष्णवीकरण साधण्याचाही प्रयत्न केलेला आहे.[८] स्थाननामांची अशी कथात्म स्पष्टीकरणे देण्याची प्रवृत्ती स्थानीय लोकसाहित्यात, स्थलपुराणांत आणि सार्वत्रिक प्रतिष्ठा लाभलेल्या महापुराणांत वा उपपुराणांतही प्रकर्षाने प्रकटलेली आढळते.[९] या कथात्म स्पष्टीकरणांत कितीही विचित्रता आणि गूढता आढळली तरी सूक्ष्मदर्शी शोधदृष्टीला त्या कृत्रिम कथात्म स्पष्टीकरणांमागे लपलेले त्या त्या स्थानाचे व स्थानीय परंपरांचे मूलरूप यथार्थ स्वरूपात दिसू शकते आणि त्या मूलरूपाचे उन्नयन अथवा परिवर्तन करण्याच्या हेतूंचेही स्पष्ट दर्शन घडू शकते.

श्रीवेंकटेश आणि श्रीविठ्ठल

श्रीविठ्ठलाच्या प्रमुख क्षेत्राशी दिंडीरवनाचा म्हणजे चिंचेच्या बनाचा हा जो संबंध आहे, तो

अनुक्रमणिका

केवळ योगायोगाने आलेला आहे, की श्री विठ्ठलोपासनेच्या मूलधारेशी चिंचेच्या झाडाचे काही विशिष्ट पवित्र नाते आहे, याचाही शोध घ्यायला हवा. असा शोध घ्यायला प्रवृत्त होताच मला प्रथम स्मरण होत आहे ते तिरुमलै येथील श्रीवेंकटेशाचे — श्रीविठ्ठलाशी अनेक बाबतीत समधर्मित्व प्रकट करणाऱ्या दक्षिणेतील आणखी एका लोकप्रिय देवाचे.

श्रीविठ्ठल आणि श्रीवेंकटेश हे दोन्ही समधर्मी देव आहेत. दोघेही विष्णूच्या पुराणप्रसिद्ध अवतारांशी अथवा रूपांशी संबंध नसणारे आणि तरीही विष्णुरूप पावलेले. साऱ्या दक्षिण भारतात पुरातन विष्णुरूपांच्याहून अधिक लोकप्रियता लाभलेले. विठ्ठल 'बाळकृष्ण' मानला जातो, तर वेंकटेश 'बालाजी' या नावाने ओळखला जातो. विठ्ठलाची पत्नी राधेचे निमित्त सांगून दिंडीरवनात रुसून बसलेली, तर वेंकटेशाची पत्नी भृगूने केलेला अपमान पतीने सोसल्यामुळे चिडून प्रथम करवीरात आणि नंतर तिरुचानूरमध्ये तिरुमलैपासून पूर्वेस तीन मैल दूर वेगळी राहिलेली. वेंकटेशाच्या पत्नीचे नाव पद्मावती तर विठ्ठलाच्या प्रेयसीचे नाव पद्मा. गवळी-धनगरांच्या परंपरेतील विठ्ठल-बीरप्पाच्या पत्नीचे नाव पदूबाई आहे, आणि तीही पतीवर रुसलेली आहे— किंबहुना तीच पंढरपुरात रुक्मिणी होऊन प्रकटली आहे, अशी धनगरांची धारणा आहे.[१०]

विठ्ठल आणि वेंकटेश यांचे साम्य एवढ्यावरच संपणारे नाही. या साम्याचा आपण जो जो वेध घेत राहू, तो तो आपण अशा निष्कर्षाप्रत येऊ की, हे दोन देव आज वेगळ्या नामांनी, रूपांनी आणि चरित्रांनी दोन वेगळ्या स्थानी नांदत असले, तरी ते मूलतः एकाच लोकदेवाचे, भिन्नस्थानीय विकासक्रमांत भिन्न बनत गेलेले उन्नत आविष्कार आहेत. वेंकटेश हा विठ्ठलाप्रमाणेच शस्त्रहीन आहे, मौनी आहे आणि (खालचा) डावा हात कटीवर ठेवून, उजव्या हाताने भक्तांना वरप्रदान करीत राहिला आहे. श्रीविठ्ठलाच्याही चतुर्भुज मूर्ती (दोन) आढळल्या असून,[११] उजवा हात वरदमुद्रेत आणि डावा हात कंबरेवर ठेवलेला — अशा ध्यानाच्या त्याच्या मूर्ती दक्षिणेत ज्ञात झालेल्या आहेत.

वेंकटेशाची अथवा वेंकटेश ज्या ठिकाणी नांदतो आहे त्या तिरुमलै या क्षेत्राची जी अनेक संस्कृत माहात्म्ये रचली गेली आहेत आणि 'पांडुरंगमाहात्म्यां'प्रमाणेच जी पूर्वप्रतिष्ठित पुराणांशी नाते सांगताहेत, त्यांपैकी दोन 'वेंकटाचलमाहात्म्ये' वेंकटेशोपासनेच्या क्षेत्रात विशेष प्रतिष्ठा पावलेली आहेत[१२]: १) वराहपुराणान्तर्गत वेंकटाचलमाहात्म्य आणि (२) भविष्योत्तरपुराणान्तर्गत वेंकटाचलमाहात्म्य. यांतील दुसरे अधिक भक्तप्रिय आहे. या दुसऱ्या माहात्म्यात, वेंकटेशाचा एक (खालचा डावा) हात 'नितंबस्थ' स्थितीत असल्याचे सांगितले आहे (१५. १०३) आणि विशेष म्हणजे त्याच्या 'कटिन्यस्त करा'चे प्रयोजनही या माहात्म्यात विठ्ठलभक्तिपरंपरेतल्यासारखेच भावरम्यतेने स्पष्ट केले आहे :

कटिन्यस्तकरेणापि निजपादाब्जगामिनाम् ।
नृणां भवपयोराशिं कटिदघ्नं प्रदर्शयन् ॥
विराजते वेंकटेशः सम्पत्स्वपि रमापतिः ।
(भविष्योत्तर. वें. मा. १३.८४–८५)

[आपल्या चरणकमलांचा आश्रय घेण्यासाठी येणाऱ्या मानवांना भवसागर कंबरेइतकाच खोल आहे—म्हणजे सहज तरून जाता येण्यासारखा आहे— असे कंबरेवर हात ठेवून दाखविणारा वेंकटेश संपूर्ण वैभवात विराजतो आहे.]

श्रीविठ्ठलाच्या 'कटिन्यस्तहस्त' स्थितीचे अगदी असेच पारमार्थिक प्रयोजन श्रीशंकराचार्यांच्या नावावरील 'पांडुरंगाष्टका'त (श्लोक क्र. ३) स्पष्ट केलेले आहे, हे या अध्ययन-क्षेत्रातील सर्वच जाणकारांना चांगले परिचित आहे. स्तोत्रकार म्हणतात :

प्रमाणं भवाब्धेरिदं मामकानां
नितंबः कराभ्यां धृतो येन तस्मात् ।
विधातुर्वसत्यै धृतो नाभिकोशः
परब्रह्मलिंगं भजे पांडुरंगम् ॥

[माझ्या भक्तांना भवसागर हा इतकाच खोल आहे, हे दाखविण्यासाठी ज्याने कमरेवर हात ठेवले आहेत आणि विधात्याला राहण्यासाठी ज्याने नाभिकोश धारण केला आहे, त्या परब्रह्मरूप पांडुरंगाला मी उपासितो.]

महाराष्ट्रातील विठ्ठलोपासकांचे अग्रणी श्रीज्ञानदेव यांनीही, 'नभ नभाचेनि सळे' या आपल्या नितांत सुंदर गीतात अगदी हाच भाव दृग्गोचर केला आहे :

कटावरी ठेवूनि हात। जनां दावी संकेत।
भवजलाब्धीचा अंत। इतुलाचि ॥ (ज्ञा. गा. १५)

— मराठी संतवाङ्मयात या धारणेचा उच्चार अनेक वार झालेला आपणांस आढळून येईल.

श्रीवेंकटेश आणि चिंचेचे झाड

वेंकटेशाच्या पावित्र्यसंभारात चिंचेच्या झाडाचे असाधारण महत्त्व आढळून येते, हे सांगण्याच्या निमित्ताने विठ्ठल आणि वेंकटेश यांच्या समधर्मित्वाचे हे दर्शन मी हेतुतःच अगोदर घडविले आहे : हेतू असा की, विठ्ठल आणि वेंकटेश हे जर समधर्मी असल्याचे आपल्या प्रत्ययास येईल आणि त्या प्रत्ययाच्या पार्श्वभूमीवर, वेंकटेशाच्या पावित्र्यसंभारात चिंचेच्या झाडाला एक आगळे पावित्र्य प्रारंभापासून दिले गेल्याचे आपल्या ध्यानी येईल, तर आपण विठ्ठल आणि दिंडीरवन यांच्या साहचर्यात योगायोगापलीकडचा काही मौलिक संकेत असल्याचे मानू लागाल. आश्चर्य असे की, विठ्ठलाच्या कुळीतूनच उदय पावलेल्या वेंकटेशाच्या- त्याचे निवासस्थान असलेल्या तिरुमलैच्या / वेंकटाचलाच्या दोन्ही प्रमुख संस्कृत माहात्म्यांत चिंचेच्या झाडाचे महिमान अगदी निःसंदिग्ध शब्दात गायलेले आहे.

भविष्योत्तरपुराणान्तर्गत वेंकटाचलमाहात्म्यानुसार वेंकटेश वेंकटाचलावर प्रथम प्रकट झाला तो चिंचेच्या झाडाखालच्या एका वारुळातून. वराहपुराणान्तर्गत माहात्म्यानुसार चिंचेचे झाड, त्याखालचे वारूळ, त्यात देवाचा निवास आणि विशिष्ट घटनेनंतर त्या वारुळातून देवाचे प्रकट होणे — हे सारे घडले ते श्रीवराहस्वामीच्या बाबतीत. वराहस्वामी आणि वेंकटेश हे दोन्ही तिरुमलै या स्थानींचे देव. या दोघांपैकी वराहस्वामी हा तेथे वेंकटेशाच्या प्रकटनापूर्वीपासून नांदत होता. वेंकटेशाने वराहस्वामीला दर्शनाचा अग्रमान देऊन, त्याच्याकडून स्वतःच्या निवासासाठी जागा मागून घेतली, अशी कथाही भविष्योत्तरीय माहात्म्यात दिलेली आहे. देवांच्या प्रकटनाच्या या कथांचा अन्वयार्थ कोणता आणि त्यांतून या देवांच्या मूलप्रकृतीविषयी कोणता बोध घडतो हा विषय स्वतंत्र आहे. आपल्याला येथे फक्त वेंकटेशक्षेत्राशी संबद्ध असे चिंचेच्या झाडाचे महिमान कसे होते, एवढेच पहायचे आहे.

वाराह माहात्म्यानुसार प्रत्यक्ष भगवान् विष्णूनेच तोंडमान राजाला वारुळाच्या स्थानी एक प्राकार निर्माण करण्यास सांगितले त्यावेळी चिंचेच्या झाडाच्या रक्षणाचा मुद्दाम इशारा दिला आहे :

तदानीं देवदेवेन स्वयमाज्ञापितो नृपः ।
तिन्त्रिणीं चंपकं चोभौ पालयैतौ नगोत्तमौ ॥
मम चास्थानिकी चिंचा लक्ष्म्याः स्थानं च चंपकः।
नमस्कार्यौ नृपैस्तौ हि ऋषिदेवनरैः सदा ॥
संस्थाप्यैतौ नृपश्रेष्ठ छेदयान्यान्नगोत्तमान् ।
प्राकारमात्रं कुरु मे द्वारगोपुरसंयुतम् ॥

(वराह. वे. मा. उत्तरार्ध, १०.४४–४६)

[तेव्हा राजाला प्रत्यक्ष देवदेवेश्वराने आज्ञा केली की, चिंच आणि चाफा हे दोन्ही वृक्ष तू सांभाळ. यांपैकी चिंच हे माझे स्थान आहे, तर चाफा हे लक्ष्मीचे स्थान आहे. म्हणून हे दोन्ही वृक्ष राजांना आणि ऋषी, देव व सामान्य मानव या सर्वांना सदैव वंदनीय आहेत. हे राजश्रेष्ठा हे दोन वृक्ष राखून तू अन्य सर्व वृक्ष तोडून टाक आणि माझ्यासाठी द्वार—गोपुर—युक्त असा केवळ प्राकार सिद्ध कर.]

वाराह माहात्म्यात प्रत्यक्ष देवमुखानेच असे वदवले आहे, की चिंचेचे झाड हे माझे स्थान आहे आणि ते सर्वांनी परम श्रद्धेय मानून राखले पाहिजे, पूजिले पाहिजे.

भविष्योत्तरीय माहात्म्यात तर कलियुगातील वेंकटेशाचे प्रकटनचमुळी चिंचेच्या झाडाखालच्या वारुळातून झाल्याचे वर्णन आले आहे. भृगूने भगवान् विष्णूच्या वक्षःस्थलावर लाथ मारल्यावरही देव त्याच्यावर रागावला नाही, याचा लक्ष्मीला अत्यंत संताप आला आणि ती देवावर रुसून करवीरपुरात जाऊन राहिली. लक्ष्मीच्या वियोगाने अस्वस्थ झालेला श्रीनिवास वेंकटाचलावर आला; परंतु त्याला तेथे लपून राहण्यासाठी जागा सापडेना. इतक्यात—

इत्थं विचार्यमाणे तु स्वामिपुष्करिणीतटे ॥
दक्षिणे विमलं दिव्यं वल्मीकं दृष्टवान् मुदा ।
तिन्त्रिणीवृक्षमूलस्थं भगवान् जगदीश्वरः ॥
मत्वेदं परमं स्थानं तत्र लीनोऽभवद्धरिः ।
एवं देवे स्थिते तत्र विगतं वत्सरायुतम् ॥

(भविष्योत्तर. वें. मा. ३.१३–१५)

अनुक्रमणिका





असा विचार करीत असताना जगदीश्वर भगवंताला तेथे स्वामिपुष्करणीच्या तटावर दक्षिणेकडे चिंचेच्या झाडाच्या मुळाशी एक विमल आणि दिव्य असे वारूळ दिसले. हेच आपले परम स्थान आहे, असे मानून हरी त्या वारुळात लीन झाला. अशाप्रकारे देव त्या वारुळात लपून राहिल्याला असंख्य वर्षे लोटली.]

वाराह माहात्म्यातल्याप्रमाणेच भविष्योत्तरीय माहात्म्यातही चिंचेच्या झाडाचे महिमान अत्यंत उत्कट श्रद्धेने व्यक्त केले गेले आहे. वेंकटाचलावरील भगवान् श्रीनिवासांची क्रीडा ही राम आणि कृष्ण या दोन्ही अवतारांच्या क्रीडांशी समरूप असल्याचा भाव माहात्म्यकाराने दोन स्वतंत्र रूपकांनी व्यक्त केला आहे. (भविष्योत्तर–वें. म. ४.१७-१८ आणि ४.१९–२१). रामक्रीडेशी साम्य सांगताना माहात्म्यकार म्हणतो वारूळ ही–कौसल्या आहे; चिंचेचा वृक्ष हा दशरथ आहे; वेंकटाचल हा लक्ष्मण आहे; आणि सर्व खोरे हीच अयोध्या आहे. त्याचप्रमाणे, वारूळ ही देवकी आहे; चिंचेचा वृक्ष हा वसुदेव आहे;शेषाचल (वेंकटाचल) हा बलभद्र आहे; संपूर्ण खोरे हीच मथुरानगरी आहे; स्वामिपुष्करिणी ही यमुना आहे; पर्वतावरील अरण्यात विहार करणारे प्राणी हेच यादव आहेत आणि येथील पक्षी–पक्षिणी हेच गोप–गोपिका आहेत. या दोन्ही रूपकात माहात्म्यकाराने चिंचेच्या झाडाला भगवान् श्रीनिवासाचे पितृत्व बहाल केले आहे आणि त्या झाडाखालचे वारुळ हे त्याचे मातृस्थान असल्याचे म्हटले आहे.

या दोन माहात्म्यग्रंथांत वेंकटेशाशी असलेला चिंचेच्या झाडाचा पावित्र्यबंध किती उत्कट शब्दांत वर्णिलेला आहे, हे आपण पाहिले आहे. या दोन माहात्म्यांशिवाय वेंकटाचलाची आणखीही जी माहात्म्ये आहेत, त्यांपैकी ब्रह्मांडपुराणान्तर्गत वेंकटाचलमाहात्म्यातही हा पावित्र्यबंध तितक्याच उत्कट श्रद्धेने व्यक्त केला आहे :

पुरा कृतयुगे पश्चाद्भागे शंखेन वै कृतम् ।
विमानं कल्पप्रलये नष्टप्रायमभूद् द्विज ॥
वल्मीकस्यांतरे विष्णोः प्रतिमा वर्तते शुभा ।
शंखेन निर्मिता पुण्या सर्वपापहराऽमला ॥
जानुमात्रे निमग्ना हि तिंतिणीवृक्षमूलतः ।
धनुर्द्वयान्तरे पुण्यं भूतीर्थं वर्तते शुभम् ॥
पाकार्थं देवदेवस्य भूम्या वै निर्मितं पुरा ।
तत्रास्ते गौतमी धेनुः सिंचन्ती पयसा विभुम् ॥
चिंचावृक्षस्य वायव्ये भूतीर्थं वासमीयुषि ।
युगान्तप्रलये धेन्वा पूजितो वर्तते विभुः ॥
(ब्रह्मांड. वें. मा. ७.२०–२४)

[देव म्हणतो : हे ब्राह्मणा, पूर्वी कृतयुगाच्या अखेरीस शंखाने तयार केलेले विष्णूचे विमान (मंदिर) कल्पप्रलयात नष्टप्राय झाले. त्यानेच निर्मिलेली, सर्व पापांचा परिहार करणारी पवित्र अशी विष्णुमूर्ती चिंचेच्या झाडाच्या मुळाशी गुडघ्याएवढ्या खोल भागात निमग्न आहे. तेथून दोन धनुष्ये अंतरावर, देवदेवाच्या पाकसिद्धीसाठी भूदेवीने पूर्वी निर्माण केलेले पवित्र भूतीर्थ आहे. त्या ठिकाणी देवाला दुग्धाभिषेक करणारी गौतमी नामक धेनू आहे. चिंचेच्या झाडाच्या वायव्येला भूतीर्थ असून, युगान्तीच्या प्रलयात देव त्या धेनूकडून पूजिला गेला आहे.]

चिंचेचे झाड, त्याखालचे वारूळ, वारुळात श्रीनिवासाचा निवास, आपल्या कासेतून त्या वारुळावर दुधाच्या धारा सोडणारी गाय आणि त्या गाईच्या या वर्तनाच्या शोधातून भक्तांना देवाचा लागलेला शोध हे वेंकटेशाच्या प्रकटनकथेचे सर्व गूढ घटक त्याच्या मूळरूपावर झगझगीत प्रकाश टाकणारे आहेत/त्याचे लोकधर्मीय मूळरूप प्रकट करणारे आहेत. श्रीविठ्ठलाशी असलेले त्याचे समधर्मित्व ध्यानी घेता वेंकटेशाच्या प्रकटनकथेचे हे (चिंचेच्या झाडासकट) सर्व घटक श्रीविठ्ठलाच्या मूळरूपाचाही बोध घडविण्यास अप्रत्यक्षपणे उपकारकच आहेत.

चिंच तिखट नैवेद्य तेलकट,
परि सुर झड घालिती ।
सुधेचे रस त्यापुढे लाजती ।

हा लोककवी राम जोशींच्या ' गिरीच्या वेंकटेशावरील लावणी'तील उल्लेख वेंकटेश आणि चिंच यांचा संबंध अधिक दृढ करणारा आहे. [११]

चिदंबरम् : पुंडरीकपूर

चिदंबरम् या क्षेत्राचेही पुंडरीकपूर असे पर्यायनाम आहे आणि त्याच्याही परिसरात एक दिंडीरवन

(दिंडीबन / तिंडीबन) आहे, या प्रा. धनपलवारांनी पुरविलेल्या माहितीच्या निमित्ताने आपण दिंडीरवनाचे आदिरहस्य उकलून पाहण्याचा हा प्रयत्न केला आहे. चिदंबरम् या क्षेत्राचे पुंडरीकपूर हे तर एक पर्यायनाम आहेच; परंतु हे क्षेत्र तिल्ववन व व्याघ्रपूर या आणखीही दोन नावांनी प्रसिद्ध आहे.[१४] या क्षेत्राची संस्कृत स्थळपुराणे तिल्ववन माहात्म्य, व्याघ्रपुर माहात्म्य, पुंडरीकपुर माहात्म्य आणि चिदंबर माहात्म्य, अशी चारही नावांनी रचली गेली आहेत.[१५] यांपैकी तिल्ववन हे तिल्लैवन या तमीळ नावाचे ध्वनिसाम्यातून केलेले कृत्रिम संस्कृतीकरण आहे. तिल्लै हे निवडुंगाच्या वर्गातील एका झुडपाचे नाव आहे. या झुडपांनी बनलेल्या वनात शिवाचे प्रथम प्रकटन झाले, अशी कथा आहे. व्याघ्रपूर हे पुलियुर या तमिळ नावाचे अर्थप्रधान संस्कृतीकरण (अर्थात संस्कृत भाषांतर) आहे. पुलि या तमिळ शब्दाचा अर्थ आहे वाघ. ऊर म्हणजे पुर, नगर. म्हणून पुलियूर याचा अर्थ संस्कृतात व्याघ्रपूर असाच सांगावा लागेल. या नावाचे स्थळपुराणातील स्पष्टीकरण मात्र वाघाशी संबंधित नसून, वाघाच्या पंजासारखे हातापायांचे पंजे शिवाकडून मागून घेतलेल्या 'व्याघ्रपाद' ऋषीशी संबंधित आहे. व्याघ्रपाद हा प्रथम तिल्ववनात आला; तेथील देवाचे 'मूळस्थान' त्याने शोधले आणि शिवाच्या आनंदतांडवाची लीला अनुभवण्यासाठी तो तेथे शिवाच्या उपासनेत रंगला. त्याच्याबरोबर आदिशेषाचा अवतार असलेला पतंजलीही त्याच उद्देशाने तिल्ववनात येऊन राहिला होता. शिवाच्या नित्य पूजेसाठी पुष्पे–पत्रे गोळा करताना हातापायांना कष्ट पडू नयेत, म्हणून म्हणे या शिवभक्ताने शिवाकडून वाघाच्या पंजांसारखे हातापायांचे पंजे आपणास हवेत, असा वर मागून घेतला. या वरसिद्धीनंतर त्याला 'व्याघ्रपाद' असे नाव मिळाले आणि त्याच्या नावामुळेच या शिवक्षेत्राचे नाव व्याघ्रपूर असे झाले.[१६]

ही कथा उघड उघड पुलियूरच्या संस्कृत भाषांतरातून सिद्ध झालेल्या 'व्याघ्रपूर' या नावाची स्पष्टीकरणकथा आहे. कितीही कौशल्याने तिची रचना केलेली असली तरी तिच्यात कृत्रिमता सिद्ध करणाऱ्या विसंगती राहिलेल्याच आहेत. व्याघ्रपाद ऋषी हा व्याघ्रपाद नाव पावण्यापूर्वीपासून याच ठिकाणी शिवोपासनेत रंगलेला होता. त्याचे व्याघ्रपाद या नावापूर्वीचे नाव कोणते, याचा खुलासा स्थळपुराण करीत नाही. तसेच, त्याचे नाव जर व्याघ्रपाद आहे आणि त्या नावावरूनच जर क्षेत्राचे नाव पडले आहे, तर ते 'व्याघ्रपादपूर' असे न पडता 'व्याघ्रपूर' असे का पडले, याचाही बोध स्थळपुराणातल्या कथेतून होत नाही.

खरे तर पुलियूर या नावाचे व्याघ्रपूर असे संस्कृत भाषांतर करून, मूळच्या खऱ्या नावाचे रहस्य हेतुतःच लुप्त करण्याचा स्थळपुराणकारांचा प्रयत्न आहे. तमिळमध्ये (आणि कन्नड भाषेतही) चिंच या अर्थाचा 'पुळि' असा शब्द आहे आणि वाघ या अर्थाचा 'पुलि' असा शब्द आहे. ळ-ल या अक्षरांचा भेद हा उच्चारदृष्ट्या भेद नव्हेच. चिदंबरम् या क्षेत्राचे मूळचे एक नाव (किंवा त्याच्या एका महत्त्वाच्या भागाचे नाव) 'पुळियूर' (म्हणजे चिंचपूर) असे असले पाहिजे आणि स्थळपुराणकाराने ते हेतुतः 'पुलियूर' असे स्वीकारून त्याचे व्याघ्रपूर असे अर्थाचे संस्कृत भाषांतर केले असले पाहिजे.

अशा प्रकारचे समरूप, परंतु भिन्न अर्थांचे दोन शब्द असतील, तर अपेक्षित विशिष्ट अर्थ डावलून व मुद्दामच दुसऱ्या अर्थाला प्राधान्य देऊन संस्कृतीकरण करण्याची प्रवृत्ती आहे, याचा पुरावा मी 'लज्जागौरी' या देवतेच्या संदर्भात पूर्वी दिलेला आहे.[१७] 'लज्जागौरी' या योनिरूप अथवा योनिस्तनरूप कमलशीर्षा देवीचे होस्पेट जवळचे एक ठाणे 'व्याघ्रेश्वरी' या नावाने ओळखले जाते. वास्तविक व्याघ्रेश्वरी म्हणजे व्याघ्र जिचे वाहन आहे, अशी देवी, म्हणजे दुर्गा. देवीच्या या रूपाचा लज्जागौरीच्या रूपाशी मुळीच संबंध नसल्यामुळे व्याघ्रेश्वरी या नावाने तिला संबोधणे उचित ठरणार नाही. या विसंवादाची निर्मिती का झाली, याचा विचार करू लागल्यावर आपल्या लक्षात येते की, कन्नडमध्ये 'बग्ग' या शब्दाचे कमळ आणि व्याघ्र असे दोन अर्थ आहेत. बग्ग जेव्हा कन्नडमधील देश्य शब्द असतो, तेव्हा त्याचा अर्थ कमळ असा असतो; आणि तो जेव्हा व्याघ्र या संस्कृत शब्दाचे कन्नड-तद्भव रूप म्हणून येतो, तेव्हा त्याचा अर्थ व्याघ्र

असा होतो. बग्गेश्वरी म्हणजे कमलेश्वरी, कमलरूपा देवी, योनिरूपा देवी. या बग्गेश्वरीचेच व्याघ्रेश्वरी असे परिवर्तन घडले. चिदंबरम् आणि त्याच्या शेजारचे तिरुवारूर या दोन्ही शिवक्षेत्रांचे पुंडरीकपूर हे पर्यायनाम या पार्श्वभूमीवर लक्षणीय वाटू लागते. तिरुवारूर हे त्यागराज नामक शिवाचे क्षेत्र, तर चिदंबरम् हे नटराज नामक शिवाचे क्षेत्र. तिरुवारूरचे आणखी एक पर्यायनाम 'कमलालय क्षेत्र' असे आहे. हे नाव अर्थदृष्टया 'पुंडरीकपूर' या नावाशी संवादीच आहे. पुंडरीकपूर या नावातील पुंडरीक या पदाने तिरुवारूरच्या संदर्भात कोणत्याही व्यक्तीच्या वा देवतेच्या विशेषनामाचा बोध होत नसून, ते पद केवळ कमल या अर्थाचे आहे, हे यावरून स्पष्ट होते.[१८]

तिरुवारूरच्या माहात्म्यकथांमध्ये, या क्षेत्रात त्यागराजाचे महिमान वाढण्यापूर्वी तिथे वल्मीकनाथ अथवा वल्मीकेश्वर या नावाच्या शिवलिंगाची उपासना प्रचलित असल्याचे सूचन आहे. या वल्मीकेश्वराला माहात्म्यात 'वल्मीकसंभव' (म्हणजे वारुळात जन्मलेला) असेही म्हटले आहे. त्याचप्रमाणे, विष्णूने अपत्य-प्राप्तीसाठी शिवपार्वतीची उपासना केली आणि त्या उपासनेचे फळ म्हणून त्याला मदन हा पुत्र लाभला, या कथेला माहात्म्यात विशेष स्थान आहे.[१९] तेव्हा असे वाटते की, तिरुवारूर हे प्रारंभी वारूळरूपात पूजिल्या जाणाऱ्या आणि योनिस्तनयुक्त कमलशीर्षा देवीच्या रूपात घडविल्या जाणाऱ्या संतानदात्र्या देवीचे ठाणे असावे. या देवीमुळेच हे क्षेत्र पुंडरीकपूर अथवा कमलालय क्षेत्र हे नाव पावले असावे. पंढरपूर ज्या अर्थाने पुंडरीकपूर आहे, त्या अर्थाने हे पुंडरीकपूर आहे, असे दोन्ही ठिकाणच्या परंपरांचा सूक्ष्म विचार करता वाटत नाही.

चिदंबरम् या क्षेत्राचे पुंडरीकपूर असे जे पर्यायनाम आहे, त्याची उच्च भक्तीच्या पातळीवरची तात्त्विक स्पष्टीकरणे खूप विस्ताराने दिली गेली आहेत. त्या दृष्टीने पुंडरीक म्हणजे हृत्पुंडरीक, हृदयकमळ. त्यात नटराजाचे आनंदतांडव अनुभवणे हे भक्ताचे परमश्रेय ठरते;[२०] परंतु अनेक दक्षिणी पंडितांनी पुंडरीकपूर हे पुलियूर या तमिळ स्थाननामाचेच संस्कृतीकरण असल्याचे मत व्यक्त केले आहे, याची नोंद आपण घ्यायला हवी.[२१] पुलियूर हे संभवतः चिंचपूर या अर्थाचे नाव असून, त्याचे व्याघ्रपूर कसे झाले, हे आपण पाहिले आहे; परंतु पुलियूरचे पुंडरीकपूर कोणत्या प्रक्रियेने झाले, हे मला तरी आज सांगता येणे अशक्य आहे. खुद्द चिदंबरम् या सर्वपरिचित नावाचेही मूळ अशाच एखाद्या देश्य तमिळ नावात नसेल ना, अशीही मला रास्त शंका आहे. तमिळ आणि संस्कृत या दोन्ही भाषांवर अधिकार असणाऱ्या आणि त्याबरोबरच तीर्थक्षेत्रांच्या पावित्र्यसंभाराच्या विकसनप्रक्रियेचे रहस्य जाणू शकणाऱ्या मर्मज्ञ संशोधकांनाच यासंबंधी काही निःशंक उत्तरे देता येतील. ही उत्तरे शोधण्यासाठी काही अनुकूलता निर्माण करण्याचा माझा हा प्रयत्न आहे. कारण येथे चिदंबरम् हे माझे लक्ष्य नाही, तर पंढरपूर हे माझे लक्ष्य आहे. या लक्ष्याचा वेध घेण्यापुरतीच तौलनिक अध्ययनाची कास मी धरलेली आहे.

विठ्ठल-बीरप्पाचा चिंचेशी संबंध

चिदंबरम् व तिरुवारूर या तमिळनाडमधील दोन शिवक्षेत्रांच्या परिसरात असलेल्या दिंडीवनम् / तिंडीवनम् या स्थानाच्या नावाचे पंढरपूरच्या दिंडीरवनाशी असलेले साम्य आणि चिदंबरम्, तिरुवारूर व पंढरपूर या तिन्ही स्थानांचे पुंडरीकपूर हे समान पर्यायनाम असल्याची वस्तुस्थिती याकडे प्रा. माणिकराव धनपलवार यांनी लक्ष वेधल्यामुळे आपण या साम्याच्या गूढात क्रमाने खोल जात राहिलो आणि दिंडीरवन हे श्रीविठ्ठल आणि वेंकटेशासारखे त्याचे समधर्मी देव यांच्या आदिम उपासना-क्षेत्रात विशेष पावित्र्य लाभलेल्या चिंचेच्या झाडांचे वन आहे, हे अद्भुत सत्य आपल्या हाती आले. मराठी संतांनी विश्वधर्माचे प्रतीक बनविलेले श्रीविठ्ठल हे दैवत संतांच्या उदयकालापूर्वीच स्थलपुराणांनी अनेक दिव्यकथांच्या द्वारा गोपाळकृष्णरूपात प्रतिष्ठित केले होते. हे दैवत गोपजनांच्या / गवळी-धनगरांच्या परंपरेत आजही आपले आदिम रूप अनेक ठाण्यांत सांभाळून आहे. कर्नाटक-महाराष्ट्रातले गोपजन त्याला विठ्ठल-बीरप्पा या जोडनावाने संबोधतात; त्यांच्या मंदिरात दोन पिंडी ठेवून या जोडदेवाची ते पूजा-अर्चा करतात; विठ्ठल आणि बीरप्पा यांच्या सहजीवनाच्या गाथा बेहोश होऊन गातात.





अनुक्रमणिका

बीरप्पा किंवा बिरोबा हा तर धनगरांचा मुख्य देव. तो स्वतंत्रपणे नांदतो ; स्वतंत्र लीलाकथांचा विषय होतो. परंतु विठ्ठल मात्र बहुसंख्य कथांत बीरप्पाचा निकटतम सहयोगी देव किंवा त्याचा धाकटा वा मोठा भाऊ म्हणूनच येतो आणि प्रत्यक्ष उपासनेत तर तो बिरोबाच्या जोडीनेच येतो. महाराष्ट्रातील विठ्ठल-बीरप्पाच्या उपासनेचे महाकेंद्र कर्नाटकाला लागून असलेल्या दक्षिण भागात आहे. कोल्हापूर जिल्ह्यातील हातकणंगले तालुक्यातील पट्टणकोडोली या गावी ते केंद्र आहे. धनगरांच्या जुन्या गीतांत या गावाचे नाव हुंगल-कोडोली असे आहे. या गावी विठ्ठल-बीरप्पाचे आगमन कसे झाले, कुठून झाले आणि त्याचा लिंगायतांच्या कल्लेश्वराशी प्रथम संघर्ष व नंतर समन्वय कसा घडला, याच्या कहाण्या धनगरी गीतांत विस्ताराने ग्रथित झालेल्या आहेत. देवाच्या वस्तीच्या स्थित्यंतरांच्या या कहाण्या म्हणजे पर्यायाने धनगरांच्या वस्त्यांच्या स्थित्यंतरांच्याच कहाण्या आहेत, हे उघड आहे. विशेष म्हणजे विठ्ठल-बीरप्पा हा देव पट्टणकोडोली येथील तोरणमाळावर येऊन प्रथम विसावला, तो चिंचेच्याच झाडाखाली, असे धनगरी परंपरा सांगते.[२२] पट्टणकोडोली येथे तोरण-माळावर विठ्ठल-बीरप्पाचे जे भव्य मंदीर आहे, त्याच्या महाद्वारासमोर आजही कितीतरी चिंचेची झाडे डौलाने उभी आहेत आणि यात्रिकांना ती छाया देत राहिली आहेत. येथे येण्यापूर्वी बीरप्पा वर्णेच्या (वारणेच्या ?) काठी एका वारुळात सर्प-रूपाने बारा वर्षे राहिला होता. विठ्ठलाने बारा वर्षे त्याची मेंढरे राखून आणि त्याला वारुळात नियमाने रोज दूध पाजून त्याची सेवा केली. या सेवेने तुष्ट झालेला बीरप्पा अखेर वारुळातून बाहेर आला आणि त्याने विठ्ठलाला मिठी मारून आपला भाऊ मानले, असे विठ्ठल–बीरप्पाच्या एकत्र नांदण्याचे स्पष्टीकरण धनगर देतात. विठ्ठलाची पत्नी पदूबाई ही रुसून वनात गेली आणि तेथे ती चिंचेच्या बुंध्याशी मातीत तोंड खुपसून मरून पडली अशीही एक धनगरी कथा आहे.[२३] वारुळात देवाचा निवास, त्याला कोणीतरी नियमाने दूध पाजणे, चिंचेच्या झाडाखाली त्याचे विसावणे या कल्पनाबंधांचा आढळ थोड्याफार फरकाने वेंकटेशाच्या प्रकटन कथेत होतो हे आपण मागे पाहिलेच आहे. वेंकटेशाचे विठ्ठलाशी असलेले समधर्मित्व तर आपण तपासलेच आहे. शिवाय वेंकटेशाच्या ठाण्यात म्हणजे तिरुमलै येथे विठ्ठलाचीही एक पुरातन मूर्ती उपलब्ध झालेली आहे, अशी नोंद पूर्वाचार्यांनी त्या मूर्तीच्या छाया-चित्रासह केलेली आहे.[२४]

आपल्याला येथे फक्त दिंडीरवनाचे रहस्य उक-लायचे होते, ते आपण पूर्णतः उकलून पाहिले आहे. परंतु त्या निमित्ताने विठ्ठल-वेंकटेशाच्या चरित्रचारि-त्र्यातील ज्या समान सूत्रांचे दर्शन आपणांस घडले आहे; त्यांच्या आधारे या देवांचे आदिबीज एकच कसे आहे आणि तरीही आपापल्या क्षेत्रात ते त्या बीजातून वेगळेपणाने विकसित कसे होत गेले, याचाही अद्‌भुतरम्य शोध घेणे शक्य होईल.

संदर्भ टीपा–

१. 'कान्हो त्रिमलदास-कृत पुंडलीकचरित्र', हैदराबाद, १९७२; 'वैष्णवांच्या पंढरीची शैव परंपरा' ('जीवनविकास', नागपूर, सप्टेंबर १९७२, पृ. ३६०–३६४); 'आंध्रातील विठ्ठलभक्ति-परंपरा' आणि 'भट्टिप्रोलु येथील शके १०६४ चा लेख' (महाराष्ट्राची सत्त्वधारा' : संपा. गो. म. कुलकर्णी / वि. त्र्यं. शेटे, पुणे, १९८१. पृ. ८८–१०२ आणि २६१–२६२); 'विठ्ठलाच्या मूलरूपाचा शोध' ('मराठी संशोधन–पत्रिका', २८.४, जुलै–ऑगस्ट–सप्टेंबर १९८१, प्रकाशन २७ नोव्हेंबर १९८१, पृ. १९९–२०६); 'विठ्ठल म्हणजे शिव' ('अनुबंध', गुलबर्गा, ५.२, अंक क्र. १८, जुलै ते सप्टेंबर १९८१, प्रकाशन ऑक्टोबर १९८१, पृ. २६–३४).

२. 'अनुबंध', जुलै ते सप्टेंबर १९८१, पृ. ३०.

३. श्रीरामपंडितकृत श्रीत्यागराजमाहात्म्य : संपा. टी. आर. भीमराव, सरस्वती महाल ग्रंथालय, तंजावर, १९७६.

अनुक्रमणिका

४. 'पंढरपूरचा श्रीपुंडरीकेश्वर' : रा. चिं. ढेरे ('ज्ञानेश्वर' त्रैमासिक, पुणे; १४.१, फेब्रुवारी १९८२, पृ. ४५–५६).

५. 'श्रीभारतवर्षीय दिगम्बर जैन यात्रादर्पण' : ठाकुरदास भगवानदास जौहरी, बंबई, संवत् १९७० (सन १९१५), पृ. ३१३.

६. रुसलेल्या रुक्मिणीचे (म्हणजे मूळच्या लखूबाईचे ठाणे ज्या बनात आहे, ते बन चिंचेच्या झाडांचे आहे, हे मी स्वतःच्या निरीक्षणातून सांगत असून, श्री. वा. ल. मंजूळ आणि श्री. भा. पं. बहिरट या दोन जाणत्या पंढरपूरवासीय अभ्यासकांनी या बनाचा तपशील सांगून माझ्या निरीक्षणाला पुष्टी दिली आहे.

७. 'श्रीपांडुरंगमाहात्म्य' (पद्मपुराणान्तर्गत) : प्रकाशक इंद्रजी नारायण भट्टी, शके १७९१ (शिलामुद्रित), अ० १ व २.

८. आजचे पंढरपूर अनेक स्वतंत्र वस्त्या एकत्र होऊन बनलेले आहे. आजच्या पंढरापुरात कोणे एके काळी समाविष्ट झालेल्या वस्त्यांत 'लोहान' नावाचे एक गाव होते, याचा पुरावा 'लोहदंडक्षेत्राची कैफियत' या अप्रकाशित हस्तलिखितात मिळतो. (गव्हर्नमेंट ओरिएंटल मॅन्युस्क्रिप्ट्स् लायब्ररी, मद्रास : हस्तलिखित क्र. मराठी – ८०१).

९. डॉ. स. अं डांगे (मुंबई) यांनी 'दानव-कथा आणि भौगोलिक तथ्ये' या लेखात (विदर्भ संशोधन मंडळ वार्षिक १९८०, पृ. २१–२७) धर्मारण्यातील 'लोहाणा' या गावाचे 'लोहयष्टि' असे संस्कृतीकरण स्कंदपुराणात (१०२.६५.९१-९५ व ११५-११६) केले गेले असल्याचे दाखविले आहे आणि त्या नावाचे स्पष्टीकरण देण्यासाठी 'लोह' नामक दैत्याचा वध त्या ठिकाणी घडल्याची कथा रचली गेल्याचे दाखविले आहे.

१०. 'लोकसाहित्याची रूपरेखा' : दुर्गा भागवत. मुंबई, १९५६, पृ. ४०६–४०७, ४३८–४४४.

११. एक चतुर्भुज विठ्ठलमूर्ती अहमदनगर जिल्ह्यात श्रीरामपूरजवळील टाकळीमान येथे आणि दुसरी फलटणजवळ लाटे येथे आहे.

१२. वेंकटेशासंबंधीच्या सर्व संस्कृत 'महात्म्यांचा'चा बृहत् संग्रह हिंदी भाषांतरासह दोन खंडात 'तिरूमलै तिरुपति देवस्थानम्'च्या वतीने प्रकाशित झालेला आहे. या लेखातील सर्व माहात्म्यगत संदर्भ या दोन खंडातील संहितांतून उद्धृत केलेले आहेत.

१३. 'रामजोशीकृत लावण्या' : संपा. वि. म. कुलकर्णी, गं. ना. मीरजे चित्रशाळा, पुणे, १९७३ पृ. १२.

१४. A Silver Jubilee Sovenir of the Annamalai University (The University's Environs : Cultural and Historical) : by S. M. Somasundaram Pillai Annamalainagar, 1957, p. 36.

१५. तत्रैव, पृ. ६६. १६. तत्रैव, पृ. ६८–७०.

१७. 'लज्जागौरी' : रा. चिं. ढेरे, पुणे, १९७८ पृ. १२८–१२९.

१८. 'श्रीरामपंडितकृत श्रीत्यागराजमाहात्म्य', प्रस्तावना, पृ. २६–२७.

१९. तत्रैव, १.४०–९३ ; २.१० ; ६.४, ८, १०.

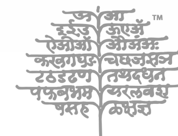
२०. The University's Environs, pp. 36–37 (foot-note).

२१. तत्रैव, पृ. ३६ (तळटीप).

२२. 'महाराष्ट्राची सत्त्वधारा' : संपा. गो. म. कुलकर्णी, इ. पृ. १०७ (गोपजनांचा देव : श्रीविठ्ठल' हा डॉ. मुंथर सौंथायमर यांचा लेख पहा.)

२३. 'लोकसाहित्याची रूपरेखा', पृ. ४०७.

२४. 'श्रीविठ्ठल आणि पंढरपूर' : ग. ह. खरे पुणे, १९६३. पृ. ५७ (छायाचित्र पृ. ५७ समोरच आहे.).





पुनः एकदा उत्तरध्रुव– (पूर्वार्ध)

नी. र. वऱ्हाडपाण्डे

आर्य नावाचा एक वंश होता. तो भारताबाहेरून आक्रमक म्हणून भारतात आला व त्याने तेथील मूळ रहिवाशांना, काहींना आत्मसात् करून, काहींना पिटाळून व काहींना मारून नाहीसे केले, असा " इतिहास " शाळेत पाय ठेवल्यापासून शिकविण्यात येतो. या " इतिहासाला " वेदवाङ्मय, भाषाशास्त्र व उत्खनने वगैरेत आधार आहे असे सांगण्यात येते. या ज्ञानशाखांचा मी जो काही अभ्यास करू शकलो त्यावरून हे म्हणणे समर्थनीय नाही व या इतिहासाला कुठेच आधार नाही असे माझे मत झाले.

या मताचे प्रतिपादन करताना एक मोठी अडचण येते व ती म्हणजे लो. टिळकांच्या नावाचा प्रभाव. आर्यांचे भारताबाहेरून आगमन टिळकांनाही मान्य होते व टिळकांना मान्य असलेला सिद्धान्त एवढा निराधार असणार नाही असे अनेकांचे म्हणणे पडते.

लो. टिळकांनी आर्क्टिक होम इन द व्हेदाज हा ग्रंथ लिहून वैदिक आर्यांचे पूर्वज ध्रुवप्रदेशात राहत होते, तेथे सुमारे चौदा हजार वर्षांपूर्वी हिमप्रलय झाला म्हणून त्यांनी तो प्रदेश सोडला, क्रमाक्रमाने ते भारतात येऊन राहिले, पण वैदिक वाङ्मय बारकाईने तपासून पाहिले असता त्यात आर्यांच्या प्राचीन ध्रुवनिवासाची प्रमाणे मिळतात, असे प्रतिपादन केले हे सुप्रसिद्ध आहे. टिळकांचा हा सिद्धांत, चिं. वि. वैद्य, चित्रावशास्त्री, वगैरे वेदाभ्यासकांना मान्य आहे. मात्र आतापर्यंत एखाद्या सुप्रसिद्ध पाश्चात्य विद्वानाने हा सिद्धांत मानल्याचे वाचनात आले नव्हते. पण आता कोणतेही मत सर्वमान्य होण्यास या देशात अत्यावश्यक असलेली पाश्चात्य मान्यता देखील टिळकांच्या मताला प्राप्त झाली आहे. लेव्हिन या सोव्हिएट भारतवेत्त्याने वेदवाङ्मयात ध्रुवप्रदेशाचे उल्लेख आहेत या म्हणण्याला दुजोरा दिला आहे.

जी. एस्. बोनगार्ड लेव्हिन हे आन्तर राष्ट्रीय संस्कृत अध्ययन संस्थेचे उपाध्यक्ष, पौरस्त्य विद्यासंस्था व रशियाचे विज्ञानपीठ याचे सदस्य, व नेहरू पारितोषिकाचे विजेते आहेत. त्यांनी भारताचा इतिहास लिहिला आहे. अशा या मान्य विद्वानाने 'ओरिजिन ऑफ् द आर्यन्स' या नावाचा ग्रन्थ नुकताच प्रसिद्ध केला आहे. या ग्रन्थात टिळकांच्या सिद्धान्ताला पोषक असे प्रतिपादन आहे.

लो. टिळक व आता लेव्हिन यांनी मान्य केलेला सिद्धान्त ही माझ्या मताचे प्रतिपादन करण्याच्या मार्गात एक मोठीच अडचण आहे. त्यामुळे, लेव्हिन व लो. टिळक यांच्या ग्रन्थांचे कसोशीने परीक्षण केले असता, आर्यांची स्वारी ही एक कपोलकल्पना आहे, इतिहास नाही. हे माझे मत बदलण्याची जरूर नाही असे दिसून येते, हे दाखवून देणे आवश्यक आहे.

लेव्हिन यांचा ग्रन्थ ताजा, त्यांचे प्रतिपादन त्रोटक, व समजण्यास अधिक सोपे असल्यामुळे आधी लेव्हिन यांच्या ग्रन्थाचा विचार करू.

ध्रुवमण्डल

हा विचार सुरू करण्यापूर्वी ध्रुवप्रदेशाचे वैशिष्टय स्पष्ट केले पाहिजे. पृथ्वी स्वतःभोवती एखाद्या भोवऱ्याप्रमाणे फिरते. या चक्राकार गतीचा जो आस आहे त्याच्या उत्तर व दक्षिण टोकांना उत्तर व दक्षिण ध्रुव म्हणतात. उत्तरध्रुवप्रदेश म्हणजे उत्तरध्रुवाजवळचा प्रदेश. या प्रदेशात राहणाऱ्या लोकांना विषुववृत्ताच्या बरेच उत्तरेस जे खगोल आहेत ते अस्त पावताना कधीच दिसणार नाहीत, कारण पृथ्वी पश्चिमेकडून पूर्वेकडे फिरते, उत्तरदक्षिण फिरत नाही. भोवऱ्याच्या डोक्यावर एक हिरव्या रंगाचे वर्तुळ असते. या वर्तुळाच्या कक्षेत एखादा निरीक्षक बसला आहे अशी कल्पना केली तर त्याला भोवऱ्याच्या मध्यभागाच्या जरा वर असलेला पदार्थ नेहमीच दिसू शकेल. उलट भोवऱ्याच्या मध्यावर असलेल्या एखाद्या निरीक्षकाला, हा पदार्थ ज्या बाजूला आहे त्याच्याविरुद्ध दिशेला भोवऱ्याबरोबर फिरल्यावर, भोवरा मधे आल्यामुळे, हा पदार्थ दिसणार नाही. अर्थात् ध्रुवप्रदेशावरील निरीक्षकाला विषुववृत्ताच्या उत्तरेस असलेले खगोल

अनुक्रमणिका

अस्ताला गेलेले—म्हणजे क्षितिजाखाली नाहीसे झालेले, न दिसता स्वतःच्या डोक्याभोवती चकरा मारताना दिसतील.

पण सूर्य साऱ्या वर्षभर विषुववृत्ताच्या उत्तरेस नसतो. तो दक्षिणायनात दक्षिणेकडे गेला म्हणजे उत्तरध्रुवप्रदेशातील निरीक्षकाला दिसेनासा होतो. निरीक्षक ध्रुवबिंदूच्या जवळ असेल तर त्याला सूर्य वर्षातून सहा महिने दिसेल व सहा महिने दिसणार नाही; म्हणजे तेथे सहा महिने दिवस व सहा महिने रात्र राहील. ध्रुवबिंदूपासून जेवढे दक्षिणेस जाऊ तेवढे दिवसरात्रीचे हे प्रमाण बदलत जाईल. पण ध्रुवप्रदेशामध्ये कोठेही अनेक दिवस— म्हणजे चोवीस तासांची अनेक आवर्तने— उषा व रात्री अनुभवास येतील. अर्थात ध्रुवप्रदेशात पुढील लक्षणे दिसली पाहिजेत :—

१) निरीक्षकाच्या डोक्याभोवती फिरणारे खगोल.
२) चोवीस तासापेक्षा जास्त टिकणाऱ्या उषा, रात्री वगैरे.

लेव्हिन व टिळक यांच्या मते अशा भौगोलिक परिस्थितीच्या परंपरागत आठवणी आर्यजातींच्या सांस्कृतिक जीवनात आढळतात.

लेव्हिन यांचे प्रतिपादन

ग्रीक लोकांनी त्यांच्या बरेच उत्तरेस राहणाऱ्या सीथियन लोकात प्रसृत असलेल्या कल्पना ग्रथित केलेल्या आहेत. "अति उत्तरेस सहा महिने निजणारे लोक राहतात. तेथे सहा महिने दिवस व सहा महिने रात्र असते; एका दिवसात पेरणीपासून कापणीपर्यंत शेतीची कामे होतात; हा प्रदेश अति थंड आहे, वगैरे लोकवृत्त सीथियन लोकात प्रचलित आहे." असे हिरोडटसने लिहून ठेवले आहे. ख्रिस्तपूर्व सातव्या शतकात सीथियाच्या अतिउत्तरेस प्रवास करून आलेल्या अरिस्टियासचे उल्लेख ग्रीक वाङ्मयात आढळतात. "अति उत्तरेस ग्रिफिन नावाचे प्राणी आहेत. हे प्राणी सुवर्णरक्षक, अजपाद, व एकाक्ष असतात. ग्रिफिन ज्याचे रक्षण करतात ते सोने -ऱ्हिपियन नावाच्या पर्वतातून वाहणाऱ्या नद्यांच्या पात्रात असते." ॲरिस्टॉटल म्हणतो की हा ऱ्हिप पर्वत सप्तर्षींच्या अगदी खाली म्हणजे थेट उत्तरध्रुवावर आहे. प्लिनीच्या मते हा प्रदेश हिममय आहे. या प्रदेशात उत्तर वा सीथियन समुद्र आहे.

महाभारतात सुवर्णमेरूचे वर्णन आहे. मेरूवर सहा महिन्याचा दिवस व सहा महिन्याची रात्र असते व ध्रुवाचा तारा अगदी डोक्यावर असतो. हा मेरू हजारो योजने उंच आहे. येथे वेगशाली मरुतांचे वास्तव्य आहे. सर्व खगोल या मेरूभोवती प्रदक्षिणा करतात. प्लिनीप्रमाणेच मेरूच्या उत्तरेस श्वेत वा क्षीर समुद्र आहे असे भीष्म सांगतो. रामायणात देखील मेरूच्या पायथ्याशी असलेल्या समुद्राचा उल्लेख आहे.

पारशांच्या आवेस्त्यात अति उंच हर पर्वताचा उल्लेख आहे. या पर्वताभोवतीच सूर्य, चंद्र, व तारे, फिरतात. हा हर, मेरूप्रमाणेच सोन्याचा आहे व त्यातून अदर्वी नावाची नदी वाहते. हा हर सूर्याला टेहळण्याइतका उंच आहे. पृथ्वीवरच्या सर्व नद्या, ऱ्हिप, हर वा मेरूतून उगम पावतात अशा ग्रीक, पारसी व हिन्दू लोकांत परंपरा आहेत.

मेरूप्रमाणेच हर देखील साऱ्या पृथ्वीभर पूर्वेपासून पश्चिमेपर्यन्त पसरलेला आहे. सीथियन लोकांची तशीच परंपरा आहे. ऱ्हिप पर्वताजवळ मोठा समुद्र आहे. वोरूकश हा देखील रुन्द आखाते असलेला झऱ्या म्हणजे समुद्र आहे; व तो हराजवळ आहे. या हर पर्वतावरच सप्तर्षि उगवतात येथे अति तीव्र हिवाळा आहे.

आवेस्त्यापेक्षा प्राचीन असलेल्या ऋग्वेदात उत्तरध्रुवाचे उल्लेख आहेत; एवढेच नव्हे तर मेरूचे ग्रीक लोकात प्रसिद्ध असलेले ऱ्हिप हे नाव देखील आहे. सम्बन्धित ऋचा अशी आहे :—

पाति प्रियं रिपो अग्रं पदं वेः ।
पाति यह्वश्चरणं सूर्यस्य ।।
पाति नाभा सप्तशीर्षाणमग्निः ।
पाति देवानामुपमादमृष्वः ।।

अर्थः— पक्ष्यांचे स्थान असलेल्या ऱ्हिप पर्वताचे प्रिय शिखर, स्वसामर्थ्याने सूर्याची दैनंदिन गति, अक्षस्थानी सप्तशीर्ष व देवांचे भोग या सर्वांचे उदात्त असा अग्नी रक्षण करतो.

या ऋचेतील रिप म्हणजेच ग्रीकांचा ऱ्हिप. त्याला देवानामुपमादम् म्हणजे देवाचे विलासस्थान म्हटले आहे. मेरूच्या आसमन्ताद् इन्द्रादि देव वास्तव्य करून सोमपानादि विलास करतात असे महाभारत पुराणादिकात उल्लेख आहेत. हर बेरेजेति हे





देवांचे भोगस्थान आहे अशी झोरॅस्ट्रियन परंपरा देखील आहे. पुराणात कधी कधी मेरु ध्रुवाप्रमाणेच सप्तद्वीपांचा म्हणजे साऱ्या पृथ्वीचा मध्य मानला आहे.

मेरू व हर बेरेजेति यांच्या शिखरावर पक्षी राहतात अशी हिंदू व इराणी परंपरा आहे. प्राचीन ग्रीक कथात देखील ऱ्हिप पर्वतावर पक्षांचे थवे राहतात अशी वर्णने आहेत. मेरू वा हर पर्वतावरूनच पक्षांनी सोमवल्ली पळवून आणली अशी हिंदू व इराणी परंपरा आहे. गरुडाने मोठा पराक्रम करून स्वर्गातून अमृत आणले अशी महाभारतात कथा आहे.

अशा या अति दूरच्या प्रदेशात दैवी साहाय्यावाचून क्वचितच कोणी जात असे अशी इण्डो-इराणीय परंपरा आहे. गालवाला गरुड तेथे घेऊन गेला. नारदाला विष्णूने दिव्य शक्ती दिली म्हणून तो श्वेत वा क्षीरसमुद्रापर्यंत जाऊन आला. शुकाने आकाशमार्गाने तेथे प्रवास केला. अरिस्टियास या प्रदेशात गेला तो देखील आपला आत्मा वाटेल तेव्हा शरीरापासून वेगळा करून, परत बोलावण्याची अद्भूत शक्ती त्याच्या ठायी असल्यामुळे.

संस्कृत वाङ्मयात आठ पायाचा शरभ नावाचा सिंहघाती प्राणी वर्णिलेला आहे. तो एका उडीत दऱ्या पार करू शकतो. हा शरभ काल्पनिक नसून अति उत्तरेतील जंगलातला लॅास आहे. याला पूर्वी सहा पाय होते. पण त्याला आपल्या सामर्थ्याचा गर्व झाला म्हणून देवाने त्याचे दोन पाय कापून त्याला चतुष्पाद केले अशी कथा उग्रिय लोकात प्रचलित आहे. उग्रिय लोक या प्राण्याला सार्प किंवा शॉर्प म्हणतात. ऋग्वेदातील एका इन्द्रसूक्तात सोम आणण्याच्या कामगिरीत सहायभूत झालेल्या शरभाचा उल्लेख आहे. अथर्ववेदात शरभाला उद्देशून एक मन्त्र आहे.

या सर्व साम्यावरून असे अनुमान निघते की, इण्डो–इराणीय टोळ्यांचा फिनोउग्रीय लोकांशी निकटचा संबंध आला व या संबंधांतून उपर्युक्त उत्तरध्रुवीय कल्पनांचा त्यांच्यात प्रादुर्भाव झाला.

सीथिया, ग्रीस व रोम या सर्वांमध्ये भू भाग उत्तरेकडे उंच होत जातो अशी कल्पना आहे. साऱ्या नद्या उत्तरेकडून वाहतात असा भारतीय, इराणीय व सीथियन लोकांचा समज होता.

दुसऱ्या शतकातला भूगोलवेत्ता टॉलेमी याने आपला भूगोल सर्माटियाला जाऊन आलेल्या प्रवाशांच्या वृत्तांताच्या आधारे लिहिला आहे. तो व्होल्गा नदीला ऱ्हा म्हणतो. आवेस्त्यात रहा नावाची नदी हर पर्वतातून म्हणजे मेरूतून उगम पावते असे म्हटले आहे. अर्थात टॉलेमीची माहिती दक्षिणपूर्व युरोपात राहणाऱ्या इराणीभाषी लोकांकडून मिळविली असली पाहिजे.

डॉ. गार्डन वॉस्सॉन यांनी रशियाच्या उत्तरेकडे आर्क्टिक समुद्रालगतच्या सैबेरिया प्रदेशात आढळणारी फ्लाय अगॅरिक ही मश्रुम जातीची वनस्पति हाच वेदातला यज्ञाच्या वेळी पिण्यात येणारा सोम असे प्रतिपादन केले आहे. हा सोम भारतात मिळत नव्हता हे "सोमं मन्यते पपिवान् यत्संपिंशन्त्योषधिम् । सोमं यं ब्रह्माणो विदुर्न तस्याश्नाति कश्चन॥" "कोणती तरी औषधी कुटणाऱ्यांना आपण सोम पितो आहोत असे वाटते. पण जो सोम ब्राह्मणांना माहीत आहे तो कोणालाच प्यायला मिळत नाही." या ऋचेवरून स्पष्ट आहे. तेव्हा सोम पिण्याचा प्रघात सैबेरिया नजीकच्या एखाद्या प्रदेशातला असला पाहिजे.

एकूण सर्व गोष्टींचा विचार करता डिनीपर ते उरल पर्यंतचा दक्षिणपूर्व यूरोप हाच प्रदेश आर्यांचे मूलस्थान असला पाहिजे, कारण वर दिलेली वर्णने याच प्रदेशाला लागू होतात. येथील नद्या उत्तरेकडून दक्षिणेकडे वाहतात, हा प्रदेश उत्तरेकडे उंच होत गेला आहे. व्होल्गा, उरल, डॉन, डिनीपर या सर्व उत्तरेकडून दक्षिणेकडे वाहतात. यांचा उगम अति उत्तरेत अत्यंत दुर्गम प्रदेशी आहे.

ध्रुव प्रदेशाच्या उल्लेखावरून आर्य उत्तरध्रुवाजवळच राहत होते हा टिळकांचा सिद्धान्त मानता येत नाही; कारण आर्यसमूहामध्ये ध्रुवप्रदेशासम्बन्धी जी माहिती प्रचलित आहे ती तो प्रदेश मानवास अगम्य, देवांचे निवासस्थान, अद्भुत गुणांनी युक्त अशा स्वरूपात आहे. तिच्यात सत्यापेक्षा कल्पनेचा भाग अधिक आहे. आर्यांचे स्वतःचेच पूर्वज तेथे राहत असते तर अशा तऱ्हेची परंपरा निर्माण झाली नसती. शिवाय सम्भाव्य इतिहासकालात प्राचीन आर्यांच्या समाजाइतकी सुधारणा असलेला समाज

अनुक्रमणिका

अस्तित्वात असण्यासारखी परिस्थिती ध्रुवमण्डळात नव्हती.

डिनीपर ते उरल प्रदेश हा आर्यांचे मूलस्थान आहे असे म्हटल्यावर जर्मन लोकांचा या मूलप्रदेशाशी कधी सम्बन्ध होता वगैरे प्रश्न उद्भवतात. इण्डो-इराणियांप्रमाणे, जर्मनांचा या प्राचीन आर्यजीवनाशी सम्बन्ध दाखविता येत नाही. त्यामुळे वस्तुत: जर्मन लोकांना आर्य म्हणवून घेण्याचा अधिकार नाही.

लेव्हिन यांच्या प्रतिपादनाचे खण्डन

अशा तऱ्हेचे युक्तिवाद ऐकले की मन स्तम्भित झाल्यावाचून राहत नाही. लेव्हिनने सीथियन, ग्रीक, इराणीय व भारतीय यात प्राचीन काळापासून उत्तरध्रुवप्रदेशासम्बन्धी काही खरी, काही दन्तकथात्मक अशी माहिती प्रचलित होती एवढेच दाखवून दिले आहे. एवढ्यावरून त्या लोकांचे पूर्वज उत्तरध्रुवाजवळच्या एखाद्या प्रदेशात राहत होते हे कसे सिद्ध होईल ? नाना फडणीसाच्या एका पत्रात फ्रेंच राज्यक्रान्ती व फ्रान्स याविषयी उल्लेख आहे. यावरून नाना फडणीस वा त्याचे पूर्वज फ्रान्समध्ये राहत होते असे अनुमान काढायचे काय ?

ज्या डॉ. वारन् यांच्या ग्रन्थावरून टिळकांना आर्यांचे पूर्वज उत्तर ध्रुवावर शोधण्याची स्फूर्ती झाली त्यांच्या मते सर्व मानवजातीचे पूर्वजच उत्तर ध्रुवावर राहत होते, केवळ आर्यांचे नव्हे. याला प्रमाण म्हणून त्याने सर्वच मानवजातीच्या इतिहासातून ध्रुवमण्डळाबद्दलचे उल्लेख काढून दाखविले आहेत. असे उल्लेख खरोखरच असतील तर लेव्हिन यांच्या युक्तिवादाची ती अयुक्तापत्ती म्हणजे रिडक्शियो अँड अॅबसर्डम् आहे. सर्व मानवजातीचा इतिहास पाहिला असता ज्या प्रदेशांचा उल्लेख मुळीच सापडत नाही असे कोणते व किती प्रदेश पृथ्वीच्या पाठीवर आहेत याचा मागोवा वॉरन् यांनी घेतलेला नाही. त्यांनी तसे केले असते तर कोलंबसापर्यन्त आशिया/यूरोपला अज्ञात असलेल्या अमेरिकेचा सम्भाव्य अपवाद सोडला तर सर्व मानवजातीच्या इतिहासात ज्याचा कुठेच उल्लेख येत नाही असा कोणताच प्रदेश नाही हे त्यांच्या लक्षात आले असते. मग सर्व मानवजातीचे मूळ ज्ञात पृथ्वीच्या सर्वच प्रदेशात का शोधू नये ?

कोणत्याही जातीचे प्राचीन वाङ्मय घेतले तर त्यात जगाचा भूगोल सांगणारा एखादा भाग सापडणे साहजिक आहे. याच न्यायाला अनुसरून महाभारतात सप्तद्वीपा वसुमतीचे वर्णन आहे. त्यात मेरूचाही उल्लेख असला तर त्याचा आर्यांच्या मूलस्थानाशी काय सम्बन्ध ? महाभारतात वर्णिलेल्या इतर प्रदेशांना आर्यांचे मूलस्थान का मानू नये ?

ध्रुवप्रदेशाच्या उल्लेखांचे मूलस्थान शोधण्याच्या दृष्टीने महत्व नसले तरी असे उल्लेख वेदवाङ्मयात खरोखरच आहेत काय हा प्रश्न उरतोच. तेव्हा आता लेव्हिन यांनी सुचविलेल्या उल्लेखाची चर्चा करू.

ऋग्वेदात ग्रीकांचा ऱ्हिप आहे काय ?

लेव्हिनच्या म्हणण्याप्रमाणे रिप शब्दाचा अर्थ ऱ्हिपियन पर्वत असा असू शकेल. पण या शब्दाचे सायणाने, शत्रु किंवा शत्रुत्व वा पृथ्वी असे अर्थ केले आहेत. लेव्हिनने उद्धृत केलेल्या ओळीत पृथ्वी असा अर्थ केला आहे व तो बरोबर लागू पडतो. ऱ्हिप पर्वत, पृथ्वी वा रिपु यापैकी कोणताही अर्थ सर्व ठिकाणी लागू होत नाही.

प्रस्तुत ऋचेत रिप शब्दाचा अर्थ ऱ्हिप पर्वत असा न करता पृथ्वी असा केला तरी रिपो अग्रम् म्हणजे पृथ्वीचे अग्र असा उल्लेख टळत नाही. सायणाने वे: म्हणजे फिरणाऱ्या, रिपो म्हणजे पृथ्वीचे असा अर्थ केला आहे. फिरणाऱ्या पृथ्वीचे अग्र ध्रुवाशिवाय दुसरे असू शकत नाही. पण ऋग्वेदकाली पृथ्वी फिरते याचे ज्ञान होते असे मानणे कठिण आहे, कारण पुढे आर्यभट्टाने ही कल्पना नवीन काढली असे भारतीय खगोलशास्त्राचे इतिहासकार सांगतात. तेव्हा वे: म्हणजे फिरणाऱ्या असा अर्थ न करता पक्षांचे असाच अर्थ करावा लागतो. पण पृथ्वीचे अग्र ते पक्षांचे प्रिय स्थान असे म्हटले तरी पृथ्वीचे अग्र म्हणजे काय ! ध्रुवच की नाही ?

नाही. असेच म्हणण्याची जरूरी नाही. पृथ्वीचे अग्र म्हणजे सर्वात उंच पर्वताचे शिखर. हा हिमालयाच्या शिखराचा उल्लेख असू शकेल. ऋग्वेदात हिमालयाचा उल्लेख आहे. पहा:-





अनुक्रमणिका

यस्य इमे हिमवन्तो महित्वा,
यस्य समुद्रं रसया सहाहुः ।
यस्येमाः प्रदिशो यस्य बाहू,
कस्मै देवाय हविषा विधेम ।।

हिमालयाची सारी शिखरे, पृथ्वीसहित समुद्र, व दिशारूपी बाहू हे सर्व ज्याचे ऐश्वर्य आहे अशा कोणत्या देवाला आम्ही हवन करावे ?

"न्हिप हा शब्द अभारतीय आहे. तो वेदातच फक्त आला आहे, उत्तरकालीन वाङ्मयात त्याचा मागमूस देखील नाही. तेव्हा वैदिक आर्यांचा दक्षिणपूर्व युरोपात राहणाऱ्या लोकांशी आलेल्या संबंधांचा तो निदर्शक आहे. हा संबंध तुटून हजारो वर्षे लोटल्यावर तो संस्कृतभाषेतून लुप्त झाला." असा युक्तिवाद करणे शक्य आहे म्हणून इतर ठिकाणी आलेल्या रिप शब्दाचे विवेचन करणे उपयुक्त होईल.

रिप शब्द ज्यात आला आहे अशा साऱ्या ऋचा पुढे दिल्या आहेतः–

– १ –

मा नो गुह्या रिप आयोरहन्दभत् मा न आभ्यो रीरधो दुच्छुनाभ्यः ।
मा नो वि यौः सख्या विद्धि तस्य नः सुम्नायता मनसा तत्वेमहे ।।

आम्हाला शत्रूच्या हिंसारूपी माया कोणत्याही दिवशी न बाधोत. आम्ही कधीही दुःखवश न व्हावे. ज्या सख्याच्या बळावर आम्ही तुझी याचना करतो त्या सख्यापासून आम्हाला वियुक्त करू नकोस. आमचे ते सख्य आमच्या सुखेच्छेने जाण.

– २ –

उदिन्वस्य रिच्यतेंऽशो धनं न जिग्युषः ।
य इन्द्रो हरिवान्न दभन्ति तं रिपो दक्षं दक्षाति सोमिनि ।।

ज्याप्रमाणे जिंकणाऱ्याचे धन सगळ्यात जास्त असते त्याप्रमाणे या इन्द्राचा सोमाचा वाटा सर्व देवांपेक्षा जास्त आहे. त्याला शत्रू मारू शकत नाहीत. हरि अश्वयुक्त इन्द्र यजमानाला बल देतो.

– ३ –

अव वेदिं होत्राभिर्यजेत रिपः काश्चिद्वरुणध्रुतः सः ।
परि द्वेषोभिरर्यमा वृणक्तूरुं सुदासे वृषणा उ लोकम् ।।

हे कामपूरक मित्रावरुणांनो, सुदास राजास श्रेष्ठ स्थान प्रदान करा. अयज्ञ लोक वरुणाच्या हिंसेचे लक्ष बनोत. अर्यमन् देव आमची शत्रूपासून मुक्तता करो.

– ४ –

वि तिष्ठध्वं मरुतो विक्ष्विच्छत गृभायत रक्षसः संपिनष्टन ।
वयो ये भूत्वी पतयन्ति नक्तभिर्ये वा रिपो दधिरे देवे अध्वरे ।।

हे मरुतांनो तुम्ही प्रजामध्ये अधिवास करता, राक्षसांचे पेषण करण्याची इच्छा करता, त्या राक्षसांना धरा. ते राक्षस रात्री पक्षांचे रूप घेऊन येतात. ते यज्ञामध्ये बाधा करतात.

– ५ –

प्र मातुः प्रतरं गुह्यमिच्छन् कुमारो न वीरुधः सर्पदुर्वीः ।
सिसं न पक्वमविदच्छुचन्तं रिरिह्वांसं रिप उपस्थे अन्तः ।

ज्याप्रमाणे स्तन्य पिण्यासाठी कुमार गुडघ्यावर सरकतो त्याप्रमाणे हा अग्नी पृथ्वी मातेच्या लता व त्यांची गुप्त मुळे यांची इच्छा करीत व तिच्या उत्सर्गाखाली पक्व अन्नतुल्य वनस्पती आणि आस्वाद घेत पसरणारी मुळे शोधत पसरतो आहे.

रिपचा न्हिप पर्वत हा अर्थ पाति प्रियं या प्रमाणेच प्र मातुः प्रतरम् येथे देखील लागू शकेल. रिप उपस्थे म्हणजे पृथ्वीच्या उत्सर्गाखाली वा उदरात, तसेच रिप पर्वताच्या उदरात असे देखील म्हणता येईल. पण इतर कोठेही तो लागू होत नाही. १ मध्ये रिप पर्वताची गुह्ये आम्हाला न मारोत. २ मध्ये रिप पर्वत इन्द्राला मारू शकत नाही व ३ मध्ये वरुणाचा रिप पर्वत इत्यादींचा काही अर्थ होत नाही. अधिक ठिकाणी लागू होण्याच्या दृष्टीने व जास्त चांगला अर्थ लागण्याच्या दृष्टीने पृथ्वी हा अर्थ सोडून रिप पर्वत हा अर्थ का घ्यावा याचे समर्थन लेव्हिनने दिले नाही.

एकूण लेव्हिनने उद्धृत केलेल्या ऋचेत ध्रुवप्रदेशाचा उल्लेख आहे असे मानण्यासाठी एकतर ऋग्वेदकाळी भ्रमणाची कल्पना होती किंवा वेदकालापेक्षा पुष्कळ अर्वाचीन काळी युरोपात प्रचलित

असलेला व संस्कृतवाङ्मयात कुठेही न आढळणारा न्हिप हा पर्वतनामवाचक शब्द ऋग्वेदात आहे असे मानावे लागते.

शरभ व सोम

शरभ हा अति उत्तरेतला शॉर्प वा लॉस नावाचा प्राणी आहे असे म्हणताना लेव्हिनने नामसादृश्या-व्यतिरिक्त कोणताही पुरावा दिलेला नाही. लॉस हा सिंहघाती आहे असे लेव्हिन म्हणत नाही. तसेच त्याचे सहा पाय केवळ पूर्वीच्या अवतारातले व काल्पनिक आहेत. सिंहघाती व सहा पायाचा एखादा प्राणी कुठे असल्याचे दिल्लीच्या पशुगृहा-तील तज्ज्ञांनी ऐकले नाही व विश्वकोशातही त्या बद्दल काही माहिती सापडत नाही. तेव्हा संस्कृत-वाङ्मयातील शरभ हा अति उत्तरेतील निवासात आर्यांनी प्रत्यक्ष पाहिलेला एक प्राणी आहे असे अनुमान काढण्यास आधार नाही.

शरभ ही आर्यांची अति प्राचीन स्मृती असली तर त्याचे उल्लेख फक्त उत्तरकालीन वाङ्मयातच कसे आढळतात ही लेव्हिनला रुखरुख लागून राहिली होती, म्हणून ऋग्वेदात देखील शरभाचा उल्लेख आहे असे त्याने प्रतिपादन केले. हा तथा-कथित उल्लेख असा आहेः–

विश्वेत्ता ते सवनेषु प्रवाच्या या चकर्थ मघवन्निन्द्र सुन्वते ।
पारावतं यत्पुरुसंभृतं वस्वपावृणोः शरभाय ऋषि-बन्धवे ॥

हे इन्द्रा, सोम पिणाऱ्या यजमानासाठी तू जी कर्मे करतोस ती अनन्त आहेत. परावताचे पुष्कळ साठवून ठेवलेले धन तू ऋषिबन्धु शरभाला दिले.

येथे ऋषिबन्धु शरभ हा शरभ नावाचा प्राणी विवक्षित आहे असे समजण्यास काहीच आधार नाही. हे एका ऋषीचे नाव आहे असे सायण म्हणतो. तेव्हा लेव्हिनने दाखविलेला उल्लेख कपोलकल्पित आहे. उत्तरकालीन वाङ्मयातील शरभाची कल्पना व अति उत्तरेतील लोकात प्रचलित असलेली लॉसची कल्पना सारखी असली तरी त्यावरून एकी-कडच्या कथा दुसरीकडे पसरल्या या पलीकडे काहीच सिद्ध होत नाही.

शरभाप्रमाणेच सोमही भारतीय नाही असे लेव्हिन व्यतिरिक्त इतरही म्हणतात, अमेरिकन आर. वास्सॉन अमॅनिताला सोम म्हणतात. सोमाला पाने, फळे व मुळे नसतात, फक्त बुंधा व टोपी असते. ही टोपी डोळयासारखी दिसते. सोम लाल व सूर्यासारखा असतो. दुपारी सूर्याच्या प्रकाशाने तो प्रकाशतो व रात्री चंद्राप्रमाणे रुपेरी दिसतो, त्याचा रस सोनेरी असतो वगैरे वर्णन ज्याला लागू होईल असा सोम भारतात सापडत नाही हे एक सोमपायी आर्यांच्या अभारतीयत्वाचे प्रमाण म्हणून सांगण्यात येते.

पण या मतात अर्थ नाही. फ्लाय अगॅरिक, अॅमॅनिता, वगैरेंना सोम म्हणताना वॉस्सान प्रभृतींनी या वनस्पती प्राणघातक असतात, उलट सोम कितीही प्याले तरी त्याने प्राण जातो असे कुठेही वर्णन नाही याचा विचार केला नाही.

शिवाय सोमवल्लीच्या काड्या सपर्ण असतात, या वर्णनावरून सोमवल्लीला पाने नसतात हे वास्सॉन यांचे म्हणणे निराधार ठरते. सोमलतेचा रंग हरित्, काळसर, आणि ताम्बूस असा अनेक प्रकारे वर्णिला आहे. सोमरस दिसण्यात भांगेसारखा असावा असे अनेक वेदाभ्यासकांचे मत आहे. आवेस्त्यात हउमाबरोबर भांग हा शब्द देखील येतो यावरून या मताला पुष्टी मिळते. मूजवत् पर्वत, शर्यणावत् सरोवर, आर्जिकीय देश, तसेच सुषोमा, परूष्णी, सिन्धु आदि नद्याकाठी सोम उत्पन्न होतो असे उल्लेख आहेत. ही सर्व स्थाने हिमालय पर्वत व पंजाबातील डोंगराळ प्रदेश यामध्ये आहेत.

"सोमं मन्यते पपिवान्" या ऋचेचा सायणाने असा अर्थ केला आहे की जे रासायनिक, यज्ञादि क्रियेच्या अंगरूपाने विधिवत् सोमपान न करता नुसतेच मजेसाठी सोमपान करतात त्यांना जो सोम ब्राह्मण यज्ञामध्ये विधिपूर्वक पितात तो प्यायला मिळत नाही. विधिपूर्वक व समाजमान्य रीतीने जो स्त्रीसमागम होतो तो विवाह, याव्यतिरिक्त जो होतो तो व्यभिचार हीच कल्पना सोमपानाच्या वैध व अवैध प्रकाराबद्दल येथे व्यक्तविली आहे.

शतपथ ब्राह्मणामध्ये सोमाऐवजी पूतिक म्हणजे रानशेर वापरावे असे सांगितले आहे यावरून काही लोक शतपथ ब्राह्मणकाळी सोम मिळेनासा झाला होता; कारण आर्यांनी देशान्तर केले होते असे अनुमान काढतात. आजकाल साखर दुर्मिळ झाल्या-

मुळे साखरेऐवजी गूळ वापरावा असे कुणी म्हटले तर तेवढ्यावरून भारतीयांनी साखर दुर्मिळ असलेल्या ठिकाणी देशान्तर केले आहे असे अनुमान काढण्यासारखे हे आहे.

लो. टिळकांचे आर्क्टिक होम : वैदिक उषा

लेव्हिन्प्रमाणे ध्रुवप्रदेशाचे नुसते उल्लेख दाखविल्याने आर्यांच्या मूळस्थानाबद्दल काहीच अनुमान काढता येणार नाही. हे लो. टिळकांनी ओळखले होते व म्हणून अशा उल्लेखात भूतकाळ वापरलेला आहे व त्यावरून असे पूर्वी म्हणजे पूर्वजांच्या काळी होते असे या उल्लेखात आहे व म्हणून तो मूलस्थानाचा उल्लेख ठरतो असा त्यांनी युक्तिवाद केला आहे. शिवाय आर्यांचे पुष्कळसें धार्मिक विधी ध्रुवमण्डळाच्या भौगोलिक परिस्थितीतच फक्त शक्य होते असा त्यांचा दुसरा युक्तिवाद आहे. टिळकांच्या ४६९ पृष्ठांच्या ग्रन्थातील प्रत्येक युक्तिवादाचा विचार करण्याची जरूर नाही. जे युक्तिवाद ते निर्णायक समजतात त्यांचाच येथे विचार करू.

ध्रुवपक्ष

तानीदहानि बहुनान्यासन्या प्राचीनमुदिता सूर्यस्य । या ओळीत सूर्याच्या उदयकाली पुष्कळ दिवस निघून गेलेले होते असे म्हटले आहे. सूर्योदयापूर्वी पुष्कळ दिवस निघून जाणे फक्त ध्रुवप्रदेशातच शक्य आहे. तेथे उषा उगवल्यावर सूर्य उगवायला बरेच दिवस लागतात. कटिबन्धातील प्रदेशात उषेच्या उदयानंतर सूर्योदयापूर्वी पुष्कळ दिवस जाऊ शकत नाहीत.

खण्डन

सायणाने वरील ओळीत अहानि याचा अर्थ दिवस असा न करता "तेजांसि" म्हणजे बहुवचनी प्रकाश असा केला आहे. "सूर्योदयापूर्वी ज्यावेळी पुष्कळशी तेजे फाकली होती..." असा त्याच्या मते अर्थ होतो. अहानि या पदाचा प्रकाश हा लाक्षणिक अर्थ आहे, वाच्यार्थ नाही असा यावर आक्षेप येऊ शकतो पण लाक्षणिक अर्थाने येथे अहानि हा शब्द वापरलाच नाही असे म्हणण्यास आधार नाही.

वस्तुतः येथे लाक्षणिक अर्थ घेण्याची जरूर नाही. उदिता हे उषेचे विशेषण घेतले तर "ज्या दिवशी उषा सूर्याच्या पूर्वी उगवली असे पुष्कळ दिवस गेले." असा सरळ अर्थ होतो. उषा उगवावी व मग सूर्य उगवावा हा क्रम अगणित दिवसापासून चालत आला आहे असा भूतकालाच्या अनन्ततेबद्दलचा विचार यात प्रकट झाला आहे.

टिळक म्हणतात त्याप्रमाणे "सूर्याच्या उदयकाली बहुत दिवस गेले" असा अर्थ केला तरी हे दिवस उषेच्या व सूर्योदयाच्या मधे गेलेले आहेत असे समजण्यास काहीच प्रमाण नाही. उषा सूर्याच्या उदयकाली उदिता त्याच्या आधी उगवली असे अनेक दिवस गेले असाच अर्थ निघतो.

ध्रुवपक्ष

शश्वत्पुरोषा व्युवास देवी या ओळीत प्राचीन काळी उषा दीर्घकाळ पर्यन्त प्रकाशत असे, असे म्हटले आहे. हा ध्रुवीय उषेचा उल्लेख आहे.

खण्डन

शश्वत् म्हणजे नेहमी, पुनः पुनः, अनेकवेळा असे अर्थ होतात. प्राचीन कालापासून न चुकता उषा रोज प्रकाशत आली आहे, एखाद्या दिवशी ती उगवलीच नाही असे कधी झाले नाही असा या श्लोकाचा स्पष्ट अर्थ आहे. "शश्वत्सिद्धैरुपचितबलिं भक्तिनम्रः परीयाः ।" "ज्या शंकराच्या पावलाला सिद्ध लोक शश्वत् उपहार अर्पण करतात त्याला तू भक्तीने प्रदक्षिणा घाल" असे कालिदासाचा यक्ष मेघाला म्हणतो. याचा अर्थ उपहार देण्याची क्रिया अखण्ड—मधे काहीच वेळ न जाता—चाललेली असते असा नाही. उपहार अर्पण करण्याची क्रिया पाच मिनिटात देखील संपू शकेल. पण ती शश्वत् आहे, म्हणजे नेमाने, न चुकता चालणारी आहे एवढाच अर्थ आहे.

ध्रुवपक्ष

यो अक्षेणेव च क्रिया शचीभिर्विश्वक्तस्तम्भ पृथिवीमुतद्याम् ।

इन्द्राने एका आसाने दोन चाके धरून ठेवावी त्याप्रमाणे पृथ्वी आणि आकाश धरून ठेवले आहे, 'अवंशे द्यामस्ताभयत्' इंद्राने खांबाशिवाय आकाश धरून ठेवले आहे. 'स सूर्यः पर्युर् वरांसि इन्द्रो ववृत्याद्रथ्येव चक्रा ।' सूर्य चाकाप्रमाणे फिरतो, इत्यादि विधानावरून हे स्पष्ट आहे की, या ओळी लिहिणाऱ्याला एका खांबावर राहणाऱ्या तंबूप्रमाणे आकाश दिसत होते व ते त्या खांबाभोवती एखाद्या

मेरी गो राउंडप्रमाणे, मजाचक्कर प्रमाणे, फिरत होते. पृथ्वी व आकाश यांना बांधून ठेवणारा आस हा पृथ्वीचा आस होय. आकाश या आसाभोवती फिरताना फक्त ध्रुवप्रदेशातच दिसू शकते.

खण्डन

आकाशातील सूर्य, चंद्र, तारे व ग्रह आधाराशिवायच कसे राहतात हा प्रश्न पडणे स्वाभाविक आहे. आकाश व पृथ्वी एकमेकांवर न कोसळता, आपापल्या जागी राहतात असे हे साधे विधान आहे. खांबाशिवायच आकाशाला धरून ठेवले आहे, या वाक्यावरून ऋचाकाराला अभिप्रेत असलेल्या आसाचे कार्य एखादा खांब तंबूला धरून ठेवतो त्याप्रमाणे आकाशाला धरून ठेवणे हे आहे, आकाशरूपी घुमटाच्या चक्राकार गतीला अन्वित करणे हे नाही हे स्पष्ट आहे. तसेच सूर्य चक्राकार फिरतो हे विधान घुमटासारख्या आकाशातून रोज पूर्वेकडून पश्चिमेकडे जाणाऱ्या सूर्याला देखील लागू आहे.

रथाच्या आसाच्या टोकाशी असलेली दोन्ही चाके फिरतात. येथे आस म्हणजे पृथ्वीचा आस व चाके म्हणजे उत्तरध्रुवावरील निरीक्षकाला, स्वतःभोवती फिरणारे आकाश व फिरणारी पृथ्वी अभिप्रेत आहे, असे म्हणता येत नाही; कारण अशा निरीक्षकाला अंतरिक्षच फक्त फिरताना दिसते, पृथ्वी फिरताना दिसत नाही. रथाचे एकच चाक फिरताना दिसते व दुसरे स्थिर दिसते म्हणून रथाचा आस व त्याची चाके यांची उपमा गैरलागू आहे. पृथ्वी फिरताना दिसत नसली तरी ती फिरते हे ज्ञान ऋचाकाराला होते म्हणून पृथ्वी व अंतरिक्ष ही दोन्ही रथाच्या चक्राप्रमाणे फिरतात असे त्याने म्हटले अशी पळवाट काढण्याची सोय नाही, कारण रथाची दोन्ही चाके एकाच दिशेने फिरतात, उलट सापेक्ष गतीच्या तत्वाप्रमाणे आकाश व पृथ्वी विरुद्ध दिशेने फिरतात.

वस्तुतः येथे खगोलांच्या फिरण्याशी आसाचा सम्बन्ध नसून दोन चाकांना एकमेकावर आदळू न देता आपापल्या जागी ठेवण्याचे आसाचे कार्यच फक्त विवक्षित आहे.

ध्रुवपक्ष

अतारिष्म तमसस्पारमस्य प्रति वां स्तोमो अश्विनावधायि ।
एह यातं पथिभिर्देवयानैर्विद्यामेषं– वृजनं जीरदानुम् ॥

हे अश्विनींनो, हे स्तोत्र तुमच्या प्रति आहे. आम्हाला अंधकारातून तारून देवयान मार्गाने या. आम्हाला अन्न, शक्ती व जयदायी संपत्ती द्या.

प्रमे पन्था देवयाना अदृश्रन्नमर्धन्तो वसुभिरिष्कृतासः ।
अभूदु केतुरुषसः पुरस्तात्प्रतीच्यागादधिहर्म्येभ्यः ॥

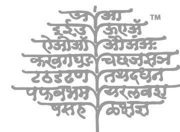
–आपल्या महालातून निघणाऱ्या उषेचा ध्वज फडकल्यामुळे तेजस्वी व सुखद देवयान म्हणजे उत्तरायण सुरू झाले आहे.

सूर्य विषुववृत्ताच्या उत्तरेस जाऊ लागला की उत्तरायण सुरू झाले असे म्हणतात. या उत्तरायणात कटिबन्धातील प्रदेशात उन्हाळा व ध्रुव प्रदेशातला लांब दिवस सुरू होतो. उषा उगवल्यामुळे देवयान म्हणजे उत्तरायण सुरू झाले हे विधान फक्त उत्तरध्रुवावरच शक्य आहे. इतर ठिकाणी उषा रोजच उगवते. तिच्या उगवण्याने उत्तरायण सुरू होत नाही.

खण्डन

देवयान या शब्दाच्या उत्तरायण या अर्थावर ही सारी इमारत उभी आहे. देवयान या शब्दाचा येथील अर्थ देवांचा म्हणजे तेजोगोलांचा मार्ग म्हणजे आकाश हे स्पष्ट आहे. नारद सूर्याच्या उदयावृत्तिपथाने म्हणजे ज्या मार्गाने सूर्याच्या उदयाची अनेक आवर्तने होतात, त्या आकाशमार्गाने जात होता असे कालिदासाने म्हटले आहे. ‘उपवीणयितुं ययौ रवेरुदयावृत्तिपथेन नारदः ।’ – कालिदास उत्तरध्रुवावर राहात होता असे टिळकांचे मत नाही असे असून तो आकाशाला रवीच्या आवृत्तीचा म्हणजे चक्राकार गतीचा पथ असे म्हणतो हेही या सम्बन्धात लक्षात घेण्यासारखे आहे. आकाश या अर्थी कालिदासाने देवयानासारखेच ज्योतिष्पथ वगैरे आणखी दुसरे समानार्थी शब्द वापरले आहेत.

दुसऱ्या ऋचेचा अर्थ सायणाने असा केला आहे:– “तेजांनी संस्कृत व अहिंसक असा देवांचा मार्ग दिसू लागला आहे. पूर्व दिशेला उषेचा ध्वज





दिसतो. उन्नत प्रदेशावरून ती पश्चिमेकडे-आमच्याकडे येते आहे.'' म्हणजे येथे सूर्याच्या पूर्व-पश्चिम गतीचा निःसंदिग्ध उल्लेख आहे. येथे उषा पूर्वेकडे उगवली आहे असे स्वतः टिळकही भाषांतर करतात. उत्तरध्रुवावर उषा पूर्वेकडे उगवत नाही व उषा पूर्वेकडे उगवली असे म्हणणारा कवी आता उषा उगवली त्या अर्थी उत्तरायण सुरू झाले असे म्हणणार नाही.

ध्रुवपक्ष

प्राचीन परंपरेमध्ये दक्षिणायनामध्ये मृत्यु येणे वाईट समजतात. इच्छामरणी भीष्म यामुळेच उत्तरायणाची वाट पहात शरपंजरी पडला होता. पारशांच्या आवेस्त्यामध्ये देखील दक्षिणायनाबद्दल हाच पूर्वग्रह आहे. दक्षिणायनात म्हणजे हिवाळ्यात मृत्यु आला असता काय करावे असे विचारले असता अहुरमज्दा म्हणाला '' एक खड्डा खणून त्यात प्रेत एकदोन रात्री वा महिनाभर पुरून ठेवावे, तोपर्यंत पक्षी उडू लागतील, वनस्पती वाढतील, पूर वाहतील व वारा जमिनीवरील पाणी शोषून घेईल. यावरून हे सिद्ध होते की हिवाळा म्हणजे ध्रुवीय रात्र. ती संपल्यावर म्हणजे सूर्योदय झाल्यावर अन्त्यविधी करावा, हे पक्षी उडू लागतील वगैरे वर्णनावरून स्पष्ट आहे. ध्रुवप्रदेशात हिवाळ्यात म्हणजे लांब रात्रीच्या काळात अंत्यविधीसारखे व्यवहार करणे अशक्य होते; कारण त्यावेळी घराबाहेर अतिशय थंडी व अंधार असे. दक्षिणायनात मरणे याप्रमाणे आप्तेष्टांना त्रास देणारे होते; म्हणून त्याविरुद्धचा ग्रह निर्माण झाला.

खण्डन

हिवाळ्यात मरण्याविरुद्ध कटाक्ष असता तर हिवाळ्याभर अंत्यविधी करू नये असे का म्हटले नाही ? रात्र व महिने अशी भाषा वापरायची काय जरूर होती ? हिवाळ्याभर प्रेत ठेवणे शक्य नव्हते असे मानले तर एकदोन रात्री थांबून काय साधणार होते ? अग्नीचा उपयोग माहीत नव्हता काय ? बाहेर जाणे कठिण असले तरी जे लोक मंडपात होमकुंड पेटवून अश्वमेधासारखे यज्ञ करीत, त्यांना प्रेत घरातच जाळणे शक्य नव्हते काय ?

पक्षी उडू लागतील या वर्णनावरून ही वेळ सकाळची होती असे म्हणायचे तर पूर वाहतील, वारा पाणी शोषून घेईल वगैरे वर्णनाची काय वाट ? या गोष्टी सूर्योदयाच्या वेळीच होतात काय ?

दुसरा आक्षेप असा की वेदकाली प्रेताचे दहन करण्याची चाल नसून प्रेते पुरण्याची चाल होती असे १०.१८ या सूक्तावरून काही लोक म्हणतात. सायणाच्या अनुसार पुरण्याची भाषा अस्थिकुंभाला उद्देशून आहे, मृतदेहाला उद्देशून नाही. तरी या अर्थाचे स्पष्ट शब्द सूक्तात नाहीत, तेव्हा टिळकांचा युक्तिवाद मानण्यासाठी प्रेते पुरण्याची चाल नव्हती असे सिद्ध होणे आवश्यक आहे. कारण आवेस्त्यामधील वचनावरून प्रेत महिनाभर पुरून ठेवणे शक्य होते; तरी अंत्यविधी शक्य नव्हता असे दिसते. प्रेत पुरणे शक्य होते तर प्रेत पुरण्याचा अंत्यविधी का शक्य नव्हता ? अर्थात हा अंत्यविधी प्रेत पुरण्याव्यतिरिक्त दुसरा काही तरी होता.

ध्रुवपक्ष

ऐतरेय ब्राह्मणामध्ये अश्विनशस्त्र नावाचा एक विधी आहे. या विधीचा काल "ऊर्ध्वमर्धरात्राद् प्रकाशीभवस्यानुविष्टम्भम्'' म्हणजे जेव्हा रात्रीचा अंधार उषेच्या प्रकाशाने नाहीसा होत असतो तो. ऋग्वेदात ७।६७।२ व ७।६७।३ या ऋचात हाच काळ सांगितला आहे. या विधीत हजार ऋचा म्हणाव्या लागतात. या हजार ऋचा म्हटल्यावर देखील सूर्योदय झाला नाही तर ऋग्वेदाची दहाही मण्डले म्हणावी असे आपस्तम्बाने म्हटले आहे. उषेच्या उदयापासून सूर्योदयापर्यन्त एवढा वेळ फक्त ध्रुवप्रदेशातच लागू शकतो.

खण्डन

या युक्तिवादावर साहजिकच असा प्रश्न उपस्थित होतो की हा विधि ज्या ऐतरेय ब्राह्मणात सांगितला आहे ते ध्रुवप्रदेशात रचले गेले असे टिळकांचे म्हणणे नाही, मग ऐतरेय ब्राह्मणाने ध्रुवप्रदेशातच फक्त शक्य असलेला असा विधी कसा सांगितला ? असा विधी पूर्वी होता असे शब्द ऐतरेय ब्राह्मण वापरीत नाही, वर्तमान विधीच सांगत आहे. पूर्वीच्या प्रथा गैरलागू असल्या तरी चालू राहतात या तत्वावर याची उपपत्ती लागत नाही, कारण अशा प्रथा चालू राहण्यास त्या शक्यतेच्या कोटीतल्या असल्या पाहिजेत. तेव्हा

ऐतरेय ब्राह्मण ध्रुवप्रदेशात रचले गेले असे मानल्याशिवाय टिळकांचा अर्थ उपपन्न ठरत नाही.

शिवाय विधीचा काल सांगणाऱ्या वाक्याची ओढाताण केल्याशिवाय ध्रुवपक्षीय अर्थ त्यातून निघत नाही. अर्धरात्रीनन्तर प्रकाशीभाव स्थिर होईपर्यन्त असा या वाक्याचा सरळ अर्थ आहे. वि + स्तम्भ म्हणजे स्थिरीभाव व अनु म्हणजे जवळ किंवा पर्यन्त जसे अनुगंगं वाराणसी, म्हणजे वाराणसी गंगेजवळ आहे. उषेनन्तर पूर्ण सूर्योदय होईपर्यन्त या टिळकांच्या अर्थातील उषेनन्तर हा अर्थ कुठून आला हे कळत नाही "ऊर्ध्वमर्धरात्राद्', असे आधी शब्द नसते तर प्रकाशीभावस्यानुविष्टम्भम् याचा अर्थ प्रकाशीभावाच्या क्रियेशी समकाल असा करता आला असता. पण "उर्ध्वमर्धरात्राद् असे स्पष्ट शब्द असल्यावरदेखील तसा अर्थ केल्याने अर्धरात्रीनन्तर हे शब्द निरर्थक ठरतात. सरळ अर्थ केल्यास मध्यरात्रीपासून सूर्योदयापर्यन्त या विधीचा काल आहे हे स्पष्ट आहे व हा काल पाच सहा तासांचा आहे. हजार दोन हजार सूक्ते म्हणण्यास पुरेसा आहे.

टिळकांनी वेदाच्या ज्या दोन ऋचांचा हवाला दिला आहे त्यात अश्विनशस्त्राच्या विधीला चोवीस तासाहून देखील अधिक वा ध्रुवीय उषेइतका काळ लागतो हे कुठे म्हटले आहे याचा खुलासा केलेला नाही. संबंधित ऋचा अशा आहेत:-

अशोच्यग्निः समिधानो अस्मे उपो अदृश्रन्तमसश्चिदन्ताः ।
अचेति केतुरुषसः पुरस्ताच्छ्रिये दिवो दुहितुर्जायमानः ।।
अभि वां नूनमश्विना सुहोता स्तोमैः सिषक्ति नासत्या विवक्वान् ।
पूर्वीभिर्यातं पथ्याभिरर्वाक् स्वर्विदा वसुमता रथेन ।।

समिद्ध अग्नी प्रकाशत आहे. अंधकाराचा अन्त होऊन उषा दिसू लागली आहे. या आकाशदुहितेचा ध्वज दुरून दिसतो आहे.

हे अश्विनींनो तुम्ही स्वर्विद व धनसंपन्न रथाने आपल्या पुरातन मार्गाने जवळ या. होता तुमची स्तोत्रांनी पूजा करीत आहे.

यात अश्विनशस्त्राचा काळ उषेनंतर व सूर्योदयाच्या पूर्वीचा आहे असे कुठे म्हटले आहे ?

हजार सूक्ते म्हटल्यावर देखील सूर्योदय न च झाला तर ऋग्वेदाची दहाही मण्डले म्हणावी या सूचनेवरून सूर्यदर्शनाची वेळ निश्चित सांगता येणार नाही अशा एखाद्या घटनेला उद्देशून हे वाक्य आहे हे स्पष्ट होते. ध्रुवप्रदेशातील सूर्योदय ही अनिश्चित घटना नाही. वर्षानुवर्षीच्या वास्तव्याने सूर्योदय केव्हा होणार हे तेथील रहिवाशांना नक्की कळण्यासारखे होते. म्हणून सूर्योदय न च झाल्यास काय करावे हे सांगण्याची गरज नव्हती. तेव्हा धुक्याने झाकल्या गेल्यामुळे सूर्यदर्शन न होण्यासारख्या अनिश्चित घटनेचा येथे उल्लेख असला पाहिजे.

ध्रुवपक्ष

व्युष्टयै स्वाहा, उदेष्यते स्वाहा, उद्यते स्वाहा या वाक्यात प्रकाशलेली, पुढे उगवणारी व उगवत असलेली असे उषेचे तीन भेद केले आहेत. भारतातली उषा एवढी अल्पकालीन आहे की तिचे असे बारीकसारीक भेद करणे निरर्थक आहे. तेव्हा ही ध्रुव प्रदेशातली उषा असली पाहिजे.

खण्डन

मागे प्रकाशून गेलेली म्हणजे पूर्वीच्या दिवसांची, पुढे उगवणारी म्हणजे पुढील दिवसांची व उगवत असलेली म्हणजे आता डोळ्यासमोर असलेली असा या वाक्यांचा सरळ अर्थ आहे. समोर दिसत असलेल्या उषेचेच हे तीन भाग आहेत असे समजण्यास आधार नाही.

ध्रुवपक्ष

"हे उषे लवकर प्रभात होऊ दे, अशी रेंगाळू नकोस," असे म्हटले आहे यावरूनही ध्रुवप्रदेशातली दीर्घ उषा असली पाहिजे.

खण्डन

सम्बन्धित ऋचा अशी आहे :-

व्युच्छा दुहितर्दिवो मा चिरे तनुथा अपः ।
नेत्या स्तेनं यथा रिपुं तपाति सूरो अर्चिषा ।।

टिळकांनी यातील दुसऱ्या ओळीकडे लक्ष दिले नाही. मार्गातील स्तेनाप्रमाणे म्हणजे चोराप्रमाणे प्रकाशमान सूर्य तुला त्रस्त न करो असे दुसऱ्या ओळीत म्हटले आहे. टिळकांना हा अर्थ अमान्य नाही. दुसऱ्या ओळीत सूर्य तुला न तापवो असे उषेला म्हटले असल्यामुळे पहिल्या ओळीत उषेला

"आपला कारभार लवकर आटप, आता पुष्कळ झाले असे बजावले आहे" असे म्हणण्यात वदतो व्याघात आहे. सूर्याने उषेला तापवल्याशिवाय तिचा अस्त होणार कसा ?

मार्गातील चोराप्रमाणे सूर्य तुला त्रास न देवो असे म्हणणारा कवी, उषेला कण्टाळून सूर्योदयासाठी आतुरता तर सोडाच, उषा लवकर उगवो पण सूर्योदय मात्र लौकर न होवो, म्हणजे उषाच दीर्घ-काल टिको अशी अगदी विरुद्ध इच्छा व्यक्तवीत आहे. ही इच्छा ध्रुवनिवाशाची नसून भारतातल्या कडक उन्हाळ्याने त्रासलेल्या ऋचाकाराची आहे यात शंका नको.

ध्रुवपक्ष

कियात्या यत्समया भवाति या व्यूषुर्याश्च नूनं व्युच्छान् ।

अनु पूर्वा कृपते वावशाना प्रदीध्याना जोषमन्या-भिरेति ॥

गेलेल्या व येणाऱ्या अशा दोन प्रकारच्या उषा धरून फारच दीर्घकाल होतो. ध्रुवप्रदेशातील दीर्घ उषेच्या निरनिराळ्या अवस्थांना निरनिराळ्या उषा म्हटले आहे. उषेच्या या साऱ्या अवस्था मिळून बराच दीर्घ काळ होतो. मूरने तर गेलेल्या व येणाऱ्या उषांच्या मध्ये दीर्घ काल जातो असा अर्थ केला आहे. हा अर्थ तर ध्रुवप्रदेशाला सरळच लागू होतो. कारण एक उषा गेल्यानन्तर दुसरी यायला कित्येक दिवस लागू शकतात.

खण्डन

वस्तुतः उषेचा अनेकवचनी उल्लेख ध्रुवसिद्धा-न्ताला पोषक नसून मारक आहे. एकाच दीर्घ उषेच्या निरनिराळ्या अवस्थांना बहुवचन लागू होते ते दूरान्वयाने. निरनिराळ्या दिवशी उगवणाऱ्या उषांना ते सरळच लागू होते तेव्हा आजपर्यंन्त गेलेल्या व पुढे येणाऱ्या उषा मिळून बराच दीर्घ काळ होतो असे कवीला म्हणायचे आहे. कित्येक पावसाळे म्हणजे कित्येक वर्षे असा अर्थ होतो, फक्त पावसा-ळ्यांचाच काळ द्योतित होत नाही. त्याचप्रमाणे अनेक उषा म्हणजे अनेक दिवस. गेलेले व येणारे दिवस मिळून जो अनन्त काल होतो त्यांचा निर्देश येथे कवी करीत आहे.

ध्रुवपक्ष

अव्युष्टा इन्नु भूयसीरुषासः आ नो जीवान् वरुण तासु शाधि ।

पुष्कळशा उषा अजून पूर्णपणे प्रकाशित झाल्या नाहीत. हे वरुणा आम्ही त्या उषा प्रकाशतील तेव्हा जिवन्त राहू असे कर.

उषा अजून प्रकाशल्या नाहीत म्हणजे दीर्घकाळ उषा राहिली तरी अजून सूर्योदय झाला नाही. हे ध्रुवप्रदेशाचे वर्णन आहे, कारण कटिबन्धातील प्रदेशात प्रत्येक उषेनन्तर सूर्य उगवतोच तेव्हा पुष्कळशा उषा प्रकाशल्याच नाहीत हे वर्णन लागू होत नाही. ध्रुवप्रदेशात मात्र पुष्कळशा उषा विराजत असताना लोटलेले अनेक दिवस म्हणजे चोवीस तासांची अनेक आवर्तने हे शब्दप्रयोग लागू होतात.

खण्डन

उदयाची उषा अजून प्रकाशली नाही असे म्हणण्यास ध्रुवप्रदेश कशाला पाहिजे ? उषा प्रका-शणे म्हणजे सूर्योदय हा अर्थ विचित्र आहे. उषा देखील प्रकाशमयच असते. उषा प्रकाशली पण सूर्यो-दय झाला नाही असे कवी कुठेच म्हणत नाही. भविष्य-काळातल्या उषा अजून प्रकाशल्या नाहीत असे हे साधे वाक्य आहे, व हे वरुणा, या भविष्यकाली आम्हाला जिवन्त राहू दे अशी कवी प्रार्थना करीत आहे. ध्रुवीय उषेचा काळ आपण या काळानन्तर जिवन्त राहू की नाही अशी शंका वाटण्याइतका लाम्ब नाही. उलट रोज उगवणाऱ्या भविष्यकालीन उषा अनन्त असल्यामुळे अशा किती उषा पाहणे आपल्या नशिबात आहे असा प्रश्न उपस्थित होणे साहजिक आहे.

येथे उल्लेखिलेल्या उषा या रोज उगवणाऱ्या उषा नाहीत हे दाखविण्यासाठी टिळकांनी "व्युष्ट यातील वि या उपसर्गाचा आधार घेतला आहे. त्यांच्या मते वि म्हणजे फुल्ली. जी उषा व्युष्ट नाही म्हणजे पूर्णपणे प्रकाशली नाही ती प्रकट होऊन देखील तिच्या नन्तर सूर्योदय झाला नाही असा अर्थ निघतो. उषा खूप वेळ राहून देखील सूर्योदय झाला नाही हे वर्णन रोजच्या उषेला लागू होत नाही."

वि या उपसर्गाच्या गवताच्या काडीच्या आधारा-वर उत्तरध्रुवाची आगगाडी जाईल इतका भक्कम पूल बान्धण्याचा हा प्रयत्न आहे. एकतर वि या उपसर्गाचा फूल्ली असाच अर्थ होतो असे नाही. विचा नेहमीचा अर्थ विशेषेण असा आहे. शिवाय वि म्हणजे फुल्ली असा अर्थ केला तरी ज्या उषेनन्तर सूर्योदय झाला त्या उषेलाच व्युष्ट म्हणजे पूर्णपणे प्रकाशलेली असे म्हणणे विचित्र आहे. सूर्योदयाचे वर्णन " आता उषा प्रकाशित झाली " या शब्दांनी कोणी करील काय? सूर्योदय झाल्यावर उषा, सूर्योदयानन्तरच्या चन्द्रतारकाप्रमाणे दिसेनाशी होते. सूर्योदयानन्तर चन्द्र प्रकाशित झाला किंवा तारे प्रकाशित झाले असे कुणी म्हणेल काय?

ध्रुवपक्ष

समान ऊर्ध्वे अधि संगतासः
सु जानते न यतन्ते मिथस्ते ।
ते देवानां न मिनन्ति व्रतान्यमर्धन्तो
वसुभिर्यादमानाः ॥

उषा एकाच ठिकाणी असून भाण्डत नाहीत असे या ऋचेत म्हटले आहे. चोवीस तासांच्या एकेका भागात विभागलेल्या एकाच उषेचा हा अनेकत्वाने उल्लेख आहे. निरनिराळ्या दिवशी उगवणाऱ्या उषा एकाच वेळी एकाच ठिकाणी कुठे असतात? तेव्हा उषा एकाच जागी असून भाण्डत नाहीत हे विधान रोज उगवणाऱ्या उषांना लागू होत नाही.

खण्डन

चोवीस तासांच्या अनेक खण्डात विभागलेल्या ध्रुवप्रदेशातल्या उषा तरी एकाच वेळी एकाच ठिकाणी कुठे असतात? त्यादेखील निरनिराळ्या दिवशी उगवणाऱ्या उषाप्रमाणे एकामागून एकच येतात. उलट असे देखील म्हणता येईल की कटि-बन्धात उगवणारी उषा रोज साधारणपणे एकाच जागी उगवते, तिच्या उदयस्थानातील फरक रोज कळण्याइतका स्थूल नसतो. उलट उत्तरध्रुवावरची उषा चोवीस तासात साऱ्या क्षितिजाची प्रदक्षिणा करते. तेव्हा उषा एकाच जागी उगवतात हे विधान ध्रुवप्रदेशातील उषेपेक्षा कटिबन्धातील उषेलाच अधिक लागू आहे.

ध्रुवपक्ष

खरोखर एकच उषा आहे असे अनुवाकात म्हटले आहे यावरून अनेक उषा निरनिराळ्या दिवशींच्या नसून एकच सलग उषा विवक्षित आहे. अशी उषा ध्रुवप्रदेशातच असते.

खण्डन

ध्रुवप्रदेशात तरी एकच व सलग उषा कुठे असते? दर वर्षीची उषा नवीन नसते काय? एका वर्षात एकच उषा असते असे म्हटले असते तर गोष्ट वेगळी होती. शिवाय " अग्निर्यथैको भुवनं प्रविष्टो रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव " एकच अग्नि अनेक रूपांचा झाला या वाक्यावरून अग्नीची निरनिराळ्या वेळी, निर-निराळ्या ठिकाणी पेटविलेला नसतो, एकच सलग अग्नि आहे असे म्हणता येईल काय?

ध्रुवपक्ष

शश्वतीर्नाविपृच्यन्ति न गमन्त्यन्तम् ।
– उषा शश्वत् आहेत, त्या अवपृक्त म्हणजे विभक्त नाहीत व त्यांना अन्त नाही, असे म्हटले आहे. हे वर्णन दीर्घकाल टिकणाऱ्या एकाच उषेचे असू शकते.

खण्डन

विभक्त नाहीत म्हणजे एकमेकाला टेकलेल्या आहेत असाच अर्थ केला पाहिजे काय? एका कळ-पात राहणारे प्राणी विभक्त नाहीत, एका कळपातला प्राणी दुसऱ्या कळपात गेला की तो कळपापासून विभक्त झाला असे म्हणता येईल. पण प्राणी विभक्त न होता एका कळपात असतात तेव्हा ते एकमेकाला चिकटलेले असतात काय?

शश्वद् म्हणजे नेहमी व अनन्त या विशेषणांचा तर ध्रुवीय उषेशी काहीच संबंध नाही, कोणतीही उषा शेवटली म्हणता येत नाही, या अर्थी उषा अनन्त आहेत व त्यांच्या उगवण्याला कधी खण्ड पडत नाही या अर्थी त्या शश्वद् आहेत.

ध्रुवपक्ष

सदृशीरद्य सदृशीरिदु श्वो दीर्घं सचन्ते वरुणस्य धाम ।
अनवद्यास्त्रिंशतं योजनान्येकैका क्रतुं परियन्ति सद्यः ॥





आज वा उद्या सारख्याच अशा या निर्दोष उषा तीस योजने परिक्रमा करतात.

येथे योजन शब्दाचा अर्थ दैनिक मार्ग असा आहे. युज म्हणजे जोडणे या धातूपासून योजन शब्द झाला आहे. एकदा रथ जोडला की एका दमात तो जितके अन्तर जाऊ शकतो त्याला योजन म्हणतात. याच आधाराने पुढे योजन शब्दाचा अर्थ दिवसभराची मजल असा झाला. वरील ऋचेत उषांचे योजन म्हणजे त्यांची मजल तीस योजने आहे असे म्हटले आहे. दुसऱ्या शब्दात चोवीस तासांच्या तीस टप्प्यांनी म्हणजे तीस दिवसात आपल्या आकाशाच्या फेऱ्या पुऱ्या करणाऱ्या ध्रुवीय उषेचा हा उल्लेख आहे.

खण्डन

योजन शब्दाचा योजन असाच अर्थ का घेऊ नये याचे टिळकांनी दिलेले कारण समर्थनीय नाही. सूर्य तीस योजनांच्या अंतरात उगवलेला दिसतो म्हणून उषेचा पल्ला तीस योजनांचा आहे असे सायण स्पष्टीकरण करतो. सूर्य क्षितिजाच्या सोळा अंश खाली असतानाच दिसू लागतो. एक अंश म्हणजे साठ मैल म्हटले तर १६० मैलाच्या अंतरात सूर्य उगवलेला दिसतो असे म्हणता येईल. पण तीस योजने म्हणजे फक्त २४० मैल होतात, तेव्हा हे स्पष्टीकरण टिळकांच्या मते चूक आहे. पण वैदिक ऋचांचा अर्थ करताना आधुनिक खगोलशास्त्राच्या दृष्टीने चूक असलेले विधान ऋचेत अभिप्रेत असू शकत नाही असे गृहीत धरणे चूक आहे. सायणाची समजूत जशी आधुनिक खगोलशास्त्राच्या दृष्टीने चूक होती तशीच ऋचाकाराची देखील असू शकेल.

शिवाय योजन याचा एका दिवसात काटता येण्याइतके अन्तर असा अर्थ मान्य केला तरी उषेचा पल्ला तीस योजने आहे हे ऋचाकाराचे विधान आधुनिक खगोलशास्त्राच्या दृष्टीने देखील बरोबर ठरते. भारतीय अक्षांशात उषेचा सन्धिप्रकाश साधारण अर्धा तास दिसतो; म्हणजे उषा उगवायच्या अर्धा तास आधीच तिचा प्रकाश दिसू लागतो. एवढ्या वेळात पृथ्वी ४५० ते ५०० मैल वळते. म्हणून उषा एकाच वेळी साधारण ४५० मैल लांब पूर्वपश्चिम रेषेवर दिसत असते. एकाच दिवसाची मजल आठ कोस म्हणजे सोळा मैल असे बाणभट्टाने हर्षचरितात सांगितले आहे.

" प्रयाणक्रोशसंख्यापका अष्टावदीयन्त प्रहाराः पटहे पटीयांसः । " प्रयाण किती कोसांचे आहे हे दर्शविण्यासाठी नगाऱ्यावर आठ जोरकस प्रहार केले गेले. तेव्हा योजन म्हणजे दिवसाचा पल्ला सोळा मैलाचा होतो व तीस योजने म्हणजे बरोबर ४८० मैल होतात. मोठ्या प्रयासाने योजन शब्दाचा जो अर्थ शोधून काढला तो घेतल्याने देखील ध्रुव-सिद्धान्त सिद्ध होण्याऐवजी भारतीय अक्षांशांचाच काटेकोर वैदिक उल्लेख सिद्ध होतो.

टिळकांचे आर्क्टिक होम : लांब दिवस आणि लांब रात्री

ध्रुवप्रदेशातील उषा लांब असतात त्याचप्रमाणे, दिवस व रात्री देखील त्याच प्रमाणात लांब असतात. वेदातील उषांची वर्णने फक्त उत्तर ध्रुवावरील उषांनाच लागू होत असतील तर दिवस व रात्र यांची वर्णने देखील ध्रुवप्रदेशीय दिवसरात्रींनाच लागू असली पाहिजेत. टिळकांच्या मते असेच आहे. टिळकांनी दाखविलेल्या या वर्णनांचा आता क्रमशः विचार करू.

ध्रुवपक्ष

" मा नो दीर्घा अभिनशन्तमिस्राः । " दीर्घ रात्री आमचा नाश न करोत. " प्रपन्नोऽहं शिवां रात्रिं भद्र पारमशीमहि । " आम्हाला या रात्रीच्या पार होऊ दे, न यस्याः पारं ददृशे न योयुवद्विश्व-समस्या निविशते यदेजति । अरिष्टासस्त उर्वि तम-स्वति रात्रि पारमशीमहि भद्रे पारमशीमहि ॥ " जिचा पार दिसत नाही वा जिला पृथक् ठेवणारी सीमाही दिसत नाही त्या रात्रीत सर्व विश्राम पावतात. हे दीर्घ तमस्वति रात्रि आम्हाला अक्षत-पणे तुझा पार पाहू दे. "रात्रिं रात्रिं अरिष्यन्तस्तरेम तन्वा वयम् । " अक्षतपणे आम्हाला प्रत्येक रात्र तरून जाऊ दे.

तैत्तिरीय संहितेत लिहिले आहे की प्राचीन काळी रात्र संपणारच नाही अशी ब्राह्मणांना भीती वाटली.

अनुक्रमणिका

हे सर्व अत्यन्त दीर्घ अशा ध्रुवीय रात्रीला उद्देशूनच असले पाहिजे. कटिबन्धातील दहा बारा तासांच्या रात्री तरून जाण्यासाठी कोणी असे उद्‌गार काढणार नाही.

खण्डन

"यस्याः पारं न ददृशे" याचा अर्थ रात्रीच्या अंधकाराला दृष्टी भेदू शकत नाहीत. न योयुवद् म्हणजे रात्री पदार्थांना एकमेकापासून वेगळे करता येत नाही. कालिदासाने म्हटल्याप्रमाणे "सर्वमेव तमसा समीकृतम् ।" अंधकाराने सर्वच सपाट होते, वस्तूवस्तूतला भेद कळत नाही. "मा नो दीर्घा अभिनशन्तमिस्राः ।" येथे अलंकारिक भाषादेखील असू शकेल. तमिस्राः म्हणजे अंधकार, आपत्ती. तेव्हा या ओळीत उत्तरध्रुवावर उडी मारण्यासारखे काहीच नाही.

दुसरा मुद्दा असा की रात्रीच्या दीर्घत्वाला फक्त ब्राह्मणच का भ्याले ? रात्री फक्त ब्राह्मणांसाठीच दीर्घ होत्या काय ?

डॉ. अविनाशचन्द्र दास यांनी याचे प्रत्ययकारक उत्तर दिले आहे. रात्रिसत्राच्या वेळी सतत स्तोत्रे म्हणत जागत बसणाऱ्या ब्राह्मणांना हे सत्र दीर्घ काळचे असल्यामुळे दीर्घ जागरण घडे, व केव्हा एकदा ही रात्र संपते असे होऊन जाई. म्हणून त्यांनी रात्र लवकर संपण्यासाठी प्रार्थना केल्या आहेत.

शिवाय उत्तरध्रुवावरच्या रात्री अत्यन्त रमणीय असत, त्यांच्यातून पार पडण्यासाठी प्रार्थना करण्याइतक्या भयदायी नसत असे स्वतः टिळकांनीच सांगितले आहे. या रात्रीत अरोरा बोरियालिस नावाचा प्रकाश अरुणोदयी व पूर्व सन्ध्येच्या समयी बराच वेळ मिळतो. तसेच सतत चौदा दिवस चन्द्र दिसत असतो. म्हणजे हे दोन्ही मिळून सतत नव्वद दिवस प्रकाश असतो. काहींच्या मते हा प्रकाशाचा काल चार महिने असतो. ही परिस्थिती साक्षात् ध्रुवप्रदेशात आहे. थोडे दक्षिणेत आले तर हा काळ आणखी जास्त होतो.

उरलेला दोन महिन्याचा रात्रीचा काळ देखील फार वाटण्याचा संभव आहे, कारण प्राचीन काळी उपलब्ध असलेले दिवे बरेच गैरसोयीचे होते व शिवाय सतत दोन महिने अंधारामुळे थंडी अति कडक होत असली पाहिजे. पण या अंधाराचा व थण्डीचा नाश अमुक एका वेळेस होणार हे नक्की माहीत असल्यामुळे त्यासाठी प्रार्थना करण्याचा प्रश्न उद्भवत नाही.

रात्रीची भीती वाटण्याचे दुसरे कारण चोर दरोडेखोरांचा उपद्रव रात्रीच होतो हे देखील आहे. या रात्री ध्रुवप्रदेशातल्या नसल्या तरी त्या काही आपत्ती न कोसळता जावोत असे वाटू शकते.

ध्रुवपक्ष

पुरा ब्राह्मणा अभैषुः । यावरून रात्र संपणारच नाही ही ब्राह्मणांची भीती पुराकल्पातली होती, ध्रुवप्रदेशात वसती असतानाची होती, भारतात आल्यावर ती राहिली नाही असे अनुमान निघते.

खण्डन

प्राचीन काली गौतम बुद्धाला वृद्ध, रोगी व मृत मनुष्य पाहून वैराग्य प्राप्त झाले असे म्हटले तर आज वृद्धत्व, रोग व मृत्यु ही अस्तित्वात नाहीत, वा वैराग्य निर्माण करण्यासारखे त्यांचे स्वरूप नाही असे सिद्ध होईल काय ?

ध्रुवपक्ष

"उभे यथा नो अहनी निपात उषासानक्ता करतामदब्धे ।" अहनी व उषासानक्ता आमचे रक्षण करोत असे म्हणताना अहनी व उषासानक्ता असा वेगळा उल्लेख केला आहे. अहनी म्हणजे दिवस-रात्र व उषासानक्ता म्हणजे उषा व रात्र. एकूण अर्थ एकच आहे. तेव्हा ही पुनरुक्ती का केली ?

अधिक विचार करता ही पुनरुक्ती नसून दोन वेगळ्या देवतांचा उल्लेख आहे हे स्पष्ट होते. उषासानक्ता म्हणजे ध्रुवप्रदेशातील लांब दिवस व लांब रात्र मिळून होणारा अहोरात्र व अहनी म्हणजे उरलेल्या वर्षातील लहान रात्री व लहान दिवस मिळून होणारे अहोरात्र. ध्रुवबिंदुवर सहा महिन्याची रात्र व सहा महिन्याचा दिवस असतो, यापेक्षा लहान दिवसरात्री तेथे नसतात. पण ध्रुवबिंदूच्या थोडे दक्षिणेस आल्यावर लांब रात्र व लांब दिवसाबरोबरच काही लहान रात्री व लहान दिवस देखील अनुभवास येतात.

खण्डन

सायणाने अहनी याचा अर्थ द्यावापृथिवी म्हणजे आकाश व पृथ्वी असा केला आहे. या अर्थाला त्याने

अनुक्रमणिका

निरुक्ताचा आधार दिला आहे. १०.७६.१ मध्ये अहनींना सचाभुवा म्हणजे सहोत्पन्न, एकदम उत्पन्न झालेले, असे म्हटले आहे. १.१८५.१ मध्ये "कतरा पूर्वा, कतरा परायोः कथा जाते कवयः को विवेद ? विश्वं त्मना विभृतो यद्ध नाम विवर्तेते अहनी चक्रियेव ।। " अहनींपैकी आधी कोण व नंतर कोण ? या कशा झाल्या हे कोणत्या विद्वानाला माहीत आहे ? त्या सर्व जगत् धारण करतात. सचक्र असल्याप्रमाणे त्या फिरतात. " असे म्हटले आहे. येथे दिवस व रात्र यापैकी कोण आधी झाले हा प्रश्न, अण्डे आधी की कोंबडी आधी या प्रश्नासारखा आहे त्यामुळे आधी कोण हे कवींना माहीत नाही हे विधान तर्कसंगत आहे. तसेच द्यावापृथिवी चक्राप्रमाणे फिरतात असा सायणाच्या आधारे अर्थ केला तर पृथ्वी फिरते हे ज्ञान ऋचाकाराला होते असे मानावे लागते. द्यूची म्हणजे आकाशस्थ गोलांची गती प्रत्यक्ष दिसते तशी पृथ्वीची दिसत नाही. तरी सायण अनेक ठिकाणी पृथ्वी फिरते असा उल्लेख गृहीत धरतो.

अहनी म्हणजे अहोरात्र : दिवस व रात्र असा अर्थ केला तर वेदकाली भूभ्रमण माहीत होते ही कल्पना करावी लागत नाही. कारण दिवस व रात्र एकामागून एक चक्राप्रमाणे आवर्तित होतात हे कुणालाही दिसू शकते. शिवाय व्युत्पत्तीप्रमाणे अहनी याचा दिवसरात्र हा अर्थ अधिक पटण्यासारखा आहे.

पण १०.७८.१ मध्ये अहनींना सचाभुवा म्हणजे सहोत्पन्न म्हटले आहे. अहनी एकाच वेळी उत्पन्न झाल्या असे म्हणायचे तर अहनीचा अर्थ दिवसरात्र असा जमत नाही. दिवस व रात्र एकाच वेळी उत्पन्न झाली असे म्हणणे, अण्डे व कोंबडी एकाच वेळी उत्पन्न झाली असे म्हणण्यासारखे आहे. तेव्हा सचाभुवा हे वर्णन द्यावापृथ्वीला अधिक लागू होते व सायणाने दिलेला निरुक्ताचा प्राचीन आधार पाहता अग्नीचा द्यावापृथ्वी असा अर्थं होऊ शकत नाही असा आग्रह धरणे दुराग्रहाचे ठरेल.

पण अहनीचा अहोरात्र असा अर्थ केला तरी उत्तरध्रुवाची काही जरूर पडत नाही. अहनी म्हणजे दोन प्रकाशयुक्त दिवस नव्हत तर रात्रंदिवस हे स्पष्ट करण्यासाठी उषासानक्ता हे विशेषण अग्नीला दिले जाणे शक्य आहे. काटेकोरपणे पुनरुक्ती टाळणे ही ऋचाकाराची प्रतिज्ञा होती असे समजण्याचे कारण नाही. ते कविता लिहीत होते, नव्यन्याय लिहीत नव्हते. पुनरुक्तीमुळे एखाद्या कल्पनेवर भर दिला जाऊ शकतो. इच्छा-आकांक्षा, कामधंदा वगैरे उदाहरणावरून हे स्पष्ट आहे.

ध्रुवपक्ष

तैत्तिरीय आरण्यकात "शुक्लकृष्णे संवत्सरस्य दक्षिणवामयोः पार्श्वयोः ।" काळे व पांढरे असे संवत्सराचे डावे व उजवे भाग आहेत असे म्हटले आहे. यावरून दिवस व रात्र आळीपाळीने अनेक वेळा येत नव्हते. एक दिवस व एक रात्र मिळून संवत्सर, म्हणजे वर्ष होत होते असे निष्पन्न होते व हे ध्रुवमंडळातच शक्य आहे.

खण्डन

जिथेतिथे ध्रुव पाहिल्यामुळे वैदिक कल्पनांची काव्यमयता कशी नष्ट होते याचे हे उत्तम उदाहरण आहे. एका बाजूने काळा व दुसऱ्या बाजूने पांढरा उंदीर आधाराच्या फांदीला कुरतडत होते म्हणजे दिवस व रात्र हळू हळू आयुष्याचा क्षय करीत होते असे महाभारतात वर्णन आहे. उंदीर आळीपाळीने हे काम करीत नव्हते यावरून हाही ध्रुवप्रदेशातील परिस्थितीचा उल्लेख समजावा काय ? संवत्सर म्हणजे वर्ष, दिवस व रात्रिरूपी उजवा व डावा पाय क्रमाने टाकीत मार्गक्रमण करतो अशी सुंदर कल्पना वरील वाक्यात ग्रथित केली आहे. सैनिक उजवा डावा करीत बॅंडच्या तालावर संचलन करतात. तेव्हा डावा व उजवा भाग क्रमाने येऊ शकत नाही या म्हणण्यात अर्थ नाही.

ध्रुवपक्ष

वि सूर्यो मध्ये अमुचद्रथं दिवो विददासाय प्रतिमानमार्यः ।
दृढानि पिप्रोरसुरस्य मायिन इन्द्रो व्यास्यच्चकृवाँ ऋजिश्वना ।।

सूर्याने आपला रथ अंतरिक्षाच्या मध्येच सोडला. आर्याला दासाच्या तोडीस तोड सापडली. मायावी असुरांचे दुर्ग ऋजिश्वानाच्या सह इन्द्राने परास्त केले.

येथे आकाशाच्या मध्ये सूर्य आपल्या रथाचे घोडे सोडून बसला. यावरून ध्रुवप्रदेशातील दीर्घ दिवसाचा उल्लेख द्योतित होतो.

खण्डन

येथे सहजच कुणाच्याही लक्षात येईल की ध्रुवप्रदेशात दिवस दीर्घ असला तरी सूर्य क्षितिजमार्गाने सारखा फिरत असतो, आपल्या रथाचे घोडे सोडून आराम करीत बसलेला नसतो. तेव्हा ध्रुवप्रदेशात दिवस कितीही लांब असला तरी सूर्य रथाचे घोडे सोडून बसला हे वर्णन त्याला लागू होत नाही.

ग्रिफिथने इन्द्राने आपल्या दैवी सामर्थ्याने आर्यांचा जय होईपर्यंत सूर्य थांबवून धरला असा अर्थ केला आहे. जोशुआने आपल्या जातीचा जय होण्यासाठी सूर्याला थांबण्याचा आदेश दिला असे बायबलात वर्णन आहे. संभाजीने बेड्या तोडून औरंगजेबावर हल्ला केला तेव्हा "खाली हिसडा बसला शेषाला, वर सूर्यगोल हबकला" असे पोवाड्यात वर्णन आहे. तेव्हा सूर्य थांबण्याच्या कल्पनेसाठी कवींना ध्रुवप्रदेशाची जरूर नाही. असे वर्णन इन्द्राच्या पराक्रमाच्या संबंधात दुसऱ्या ठिकाणी नाही म्हणूनच केवळ टिळक हा अर्थ अमान्य करतात. पण हाच युक्तिवाद त्यांच्या ध्रुवप्रदेशालाही मारक होतो. असा उल्लेख दुसऱ्या ठिकाणी नाही म्हणून येथेही ध्रुवप्रदेशाचा उल्लेख नाही.

सायणाने रथ सोडला म्हणजे चालवायला सुरवात केली असा अर्थ केला आहे. घोडे भरधाव सोडले या वाक्यप्रयोगावरून या अर्थाची समर्थनीयता स्पष्ट आहे. टिळकांचे यावर म्हणणे असे की इतर ठिकाणी सायणाने विमुच याचा अर्थ घोडे सोडले असा केला आहे. पण त्यांनी दाखविलेल्या अशा साऱ्या स्थळात विमुच्य, अश्वान्, विमुच्या हरी, असा घोड्यांचा स्पष्ट उल्लेख आहे. प्रस्तुत ऋचेत घोड्यांचा उल्लेख नाही, फक्त रथ सोडला असा उल्लेख आहे. रथाचे घोडे सोडण्याच्या क्रियेला रथ सोडणे असे कोणीही म्हणत नाही. रथापासून घोडे सोडतात, घोड्यापासून रथ सोडीत नाहीत.

ध्रुवपक्ष

"चक्रे दिवि प्रेंखां हिरण्मयम्" वरुणाने– सूर्याला– आकाशात झोके घ्यायला लावले. झोके पुढे मागे होत असतात. कटिबन्धातील सूर्य फक्त पूर्व–पश्चिम या एकाच दिशेने जातो. त्याला झोके हा शब्द लागू होत नाही. अर्थात् ध्रुवप्रदेशातील गोल फिरणाऱ्या सूर्याचे हे वर्णन आहे.

खण्डन

पश्चिमेकडे अस्ताला गेलेला सूर्य पुन: पूर्वेकडे उगवतो, अर्थात् झोक्यातल्याप्रमाणे मागे येतो, तेव्हा झोके या शब्दावरून उत्तरध्रुव निष्पन्न होत नाही. झोके पुढे मागे होत असतात. पंख्याच्या चक्राकार गतीला कुणीही झोके म्हणत नाही.

ध्रुवपक्ष

३.५८.१ मध्ये सूर्याला दक्षिणेचा पुत्र म्हटले आहे. यावरून सूर्य दक्षिणेला उगवतो ही ध्रुवप्रदेशातली घटना सूचित होते. सायणाने दक्षिणेचा पुत्र म्हणजे उषेचा पुत्र असा अर्थ केला आहे. पण असा अर्थ केला तरी उषा दक्षिणेला उगवत होती म्हणूनच तिला दक्षिणा म्हणत असत हे स्पष्ट होते. उत्तर दिशेला उत्तर म्हणजे वरची म्हणण्याचे कारण ती वरची म्हणजे डोक्यावरची असे हे होय. उत्तरध्रुवावरील निरीक्षकाच्या डोक्यावरील खमध्य हीच उत्तर दिशा होय. याचप्रमाणे दक्षिणेला अधर म्हणतात. कालिदासाच्या खालील श्लोकावरून हे स्पष्ट आहे :–

अध:प्रस्थापिताश्वेनसमावर्जितकेतुना ।
सहस्ररश्मिणा साक्षात् सप्रणाममुदीरिताः ॥

सप्तर्षींच्या खालून आपला रथ जात असताना रथाची ध्वजा खाली करून सूर्य त्यांना प्रणाम करीत होता.

सूर्य सप्तर्षींच्या दक्षिणेला आहे म्हणूनच त्यांचे घोडे सप्तर्षींच्या खाली होते असे कालिदास म्हणतो.

खण्डन

या युक्तिवादात दक्षिणेला दक्षिण का म्हणतात याच्या प्राथमिक कारणाचा विचार केला नाही. दक्षिण या शब्दाचा मूळ अर्थ कुशल, सशक्त असा आहे. डाव्या हातापेक्षा उजवा हात अधिक कुशल व सशक्त असतो म्हणून उजव्या हाताला दक्षिण म्हणू लागले. सूर्याकडे तोण्ड करून उभे राहिले असता जी दिशा उजव्या हाताकडे असते तिला उजव्या हाताकडची म्हणून दक्षिण म्हणू लागले. तसेच सूर्य जेथे





आधी दिसतो ती दिशा आधीची म्हणून पूर्व. आकाशात मार्गक्रमण करून नन्तर जेथे जातो ती नन्तरची म्हणून पश्चात् वा पश्चिम. हे शब्दप्रयोग उत्तर ध्रुवावरचे असणे शक्य नाही, कारण तेथे उगवत्या सूर्याकडे तोण्ड करून उभे राहिलो असता दक्षिण उजव्या हातावर नसते. तेथल्या लोकांनी दक्षिणेला दक्षिण म्हणण्याचे कारण नाही. उत्तरध्रुवात दक्षिणेला उषा उगवते व उषा दक्षिण म्हणजे सुखद असते म्हणून तिला दक्षिण हे नाव पडले असे टिळकांनी सुचविले आहे. पण उत्तरध्रुवातली उषा क्षितिजावरच सर्व दिशांतून चक्राकार फिरते. कटिबन्धात जसा दक्षिण दिशेचा दक्षिण हस्ताशी अनन्य सम्बन्ध आहे तसा उत्तर ध्रुवावर उषेचा दक्षिण दिशेशी अनन्य सम्बन्ध नाही. तसेच उषा सुखद म्हणजे दक्षिण असते म्हणून उषेच्या उदयदिशेला दक्षिण म्हणणे हा दूरान्वय होतो. दक्षिण हस्तावरून दक्षिण दिशेला नाव पडणे अधिक सरळ आहे.

खरी गोष्ट अशी की उत्तरध्रुवाच्या सम्बन्धात पूर्व व पश्चिम ही दिशानामे देखील उपपन्न नाहीत. कारण तेथे सूर्य दक्षिणेला उगवतो व दक्षिणेलाच अस्त पावतो. तेव्हा दक्षिण हीच येथे पूर्वही आहे व पश्चिमही आहे.

सूर्य उत्तरध्रुवावर दक्षिणेला उगवतो म्हणून त्याला दक्षिणेचा पुत्र म्हटले तर तो दक्षिणेलाच अस्तही पावतो म्हणून त्याला दक्षिणेचे भक्ष्य का म्हणू नये ?

वर व खाली हे शब्द उत्तर व दक्षिण या अर्थी का वापरतात, हे पाहण्यासारखे आहे. भिंतीवर नकाशा टांगताना नेहमी उत्तर दिशा वर व दक्षिण दिशा खाली अशा रीतीने टांगण्यात येतो. अर्थात् उत्तर म्हणजे वर व दक्षिण म्हणजे खाली हे यात गृहीत आहे. असे करण्याचे कारण हे असावे की पूर्व ही सूर्योदय व पश्चिम ही सूर्यास्त व दक्षिण ही उजवीकडे क्षितिजापर्यन्त वाढविलेली रेषा या क्षितिजाशी सम्बद्ध असलेल्या अन्वयाने निश्चित होते तशी उत्तर होत नाही. डाव्या हाताकडची ती उत्तर म्हणून उत्तरेला वाम म्हणता येईल, पण असा शब्दप्रयोग रूढ नाही. कारण उत्तर निश्चित करण्यासाठी एक स्वतन्त्र गमक आहे व ते म्हणजे ध्रुव. हा ध्रुव क्षितिजावर नसतो. खलाशी व इतर प्रवासी रात्रीच्या वेळी ध्रुवाकडे पाहूनच उत्तर ओळखीत असत, व म्हणून क्षितिजापासून बऱ्याच उंचावर असलेल्या ध्रुवाच्या आधारे निश्चित होणाऱ्या दिशेला उत्तर म्हणू लागले. पूर्व, पश्चिम व उत्तर या दिशांना याप्रमाणे आकाशस्थ ज्योती या निदर्शक आहेत म्हणून त्यांना मानवी शरीराच्या अवयवांच्या आधारे नाव देण्याची जरूर भासली नाही. इतर दिशांप्रमाणे स्पष्ट व सोपे खगोलीय गमक नाही म्हणून दक्षिण उजव्या हाताच्या नावेच ओळखली जाऊ लागली.

दक्षिण या अर्थाने अधर हा शब्द कुठे वापरला आहे हे टिळकांना दाखविता आले नाही. सूर्याचा मार्ग सप्तर्षींच्या खाली आहे असे कालिदास म्हणतो तो दक्षिणेला आहे या अर्थाने नसून सूर्याचा मार्ग सप्तर्षींपेक्षा पृथ्वीच्या अधिक जवळ आहे या अर्थी. विमान पृथ्वीपासून दूर गेले की वर गेले म्हणतात व पृथ्वीच्या जवळ आले की खाली आले म्हणतात.

वर या शब्दाचा पृथ्वीच्या जवळ असा अर्थ आहे. त्याचप्रमाणे पृथ्वीवर उभ्या असलेल्या माणसाच्या पायापासून डोक्यापर्यन्त असलेली रेषा आकाशापर्यंत वाढविली तर त्या रेषेवर असणारा असाही अर्थ आहे. अर्थात वर म्हणजे डोक्यावर. क्षितिजावरचा सूर्य खमध्यातील सूर्यापेक्षा पृथ्वीच्या अधिक जवळ नसतो तरी क्षितिजापासून तो डोक्याच्या दिशेने जाऊ लागला की वर चढतो आहे असे म्हणतात.

सूर्याचा मार्ग सप्तर्षींच्या खाली आहे असे कालिदासाने म्हटले आहे ते तो दक्षिणेला आहे या अर्थी नव्हे, तर तो वर स्पष्ट केलेल्या वर व खाली या अर्थी. या श्लोकाचे स्पष्टीकरण करताना "सूर्यमण्डलोपवर्तित्वात्सप्तर्षिमण्डलस्य" म्हणजे सप्तर्षिमण्डल सूर्यमण्डलाच्याही वर आहे असे ज्योतिषिकांचे मत आहे असे मल्लिनाथाने म्हटले आहे. हे "ज्योतिषिक" देखील उत्तरध्रुवावर राहत होते असे समजायचे काय ?

लांब उषा, लांब दिवस व लांब रात्र ही जी ध्रुवप्रदेशातील वैशिष्टये आहेत त्यांच्या अनुषंगाने तेथे महिने व ऋतु यांचे स्वरूपदेखील कटिबंधापेक्षा अगदी वेगळे असते. ऋग्वेदात उपर्युक्त वैशिष्टयांचा उल्लेख सापडत असेल तर ध्रुवमंडळातच आढळणाऱ्या महिने व ऋतु यांच्या वैशिष्टयाचा

अनुक्रमणिका

उल्लेख देखील आढळला पाहिजे. लो. टिळकांच्या मते असे उल्लेख आढळतात. त्यांचा आता क्रमशः विचार करू.

ध्रुवपक्ष

संहिता व ब्राह्मणे यात १२ महिन्यांच्या सत्राचा उल्लेख आहे. पण ध्रुवप्रदेशात पुष्कळ दिवस व महिने सूर्य क्षितिजाखाली जात असल्यामुळे १२ महिन्यांचे सत्र शक्य नव्हते, म्हणून बारा महिन्यांपेक्षा कमी महिन्यांच्या सत्रांचा उल्लेख ध्रुवप्रदेशाचा निदर्शक आहे.

या युक्तिवादाप्रमाणे रात्रिसत्रे हा प्रकार ध्रुवनिवास सोडल्यानंतरचा आहे असे मानावे लागते. पण टिळकांनी अश्विनशस्त्राचा जो काळ सांगितला आहे, तो सूर्योदयापूर्वीचा आहे व "ऊर्ध्वमर्धरात्राद्" या शब्दावरून तो मध्यरात्री नन्तराचा म्हणजे मुख्यतः रात्रीचाच विधी ठरतो. हा विधी ध्रुवनिवासाच्या वेळचा आहे असेही टिळकांचे मत आहे. तेव्हा ध्रुवनिवासात रात्रिसत्रे शक्य नव्हती असे प्रतिपादन करून त्यांनी वदतो व्याघात केला आहे. यज्ञ करणारे प्राचीन आर्य कितीही अप्रगत मानले तरी त्यांना अग्नीचा उपयोग माहीत नव्हता असे मानण्याची सोय नाही. कारण अग्नी पेटवूनच ते यज्ञ करीत. तेव्हा बारा महिन्यांपेक्षा कमी महिन्यांचे सत्र सांगितले असेल तर ते ध्रुवावरच्या रात्री सत्रे करणे शक्य नव्हते म्हणून हा युक्तिवाद दूरान्वित आहे. नवग्वा, दशग्वा वगैरे नऊ महिन्यांचे व दहा महिन्यांचे यज्ञ करणारे होऊन गेले यावरून नऊ व दहा महिन्यांच्या ध्रुवप्रदेशातील दिवसांचा उल्लेख सिद्ध होतो या युक्तिवादाचा फारसा विचार करायची जरूरी नाही.

ध्रुवपक्ष

बारा आदित्य म्हणजे वर्षाचे बारा महिने असा शतपथ ब्राह्मणात उल्लेख आहे. याच अनुसार सात आदित्य हे वर्षाच्या सात महिन्यांचा उल्लेख करतात असे मानले पाहिजे. अदितीला आठ मुले होती पण त्यातला आठवा मुलगा अविकसित होता म्हणजे जीवन्मृत होता. याचा अर्थ आठव्या महिन्यापासून ध्रुवीय अंधकाराला सुरवात होत होती.

खण्डन

येथे असा प्रश्न उपस्थित होतो की सात महिन्याच्या सतत सूर्यप्रकाशाला एकच दिवस न मानता जे लोक सात महिने मानीत ते उरलेल्या अंधकाराच्या दिवसांना एकच सलग महिना मानीत असे मानण्यात विसंगती नाही काय ? सूर्योदय व सूर्यास्त हे दिवसमान न घेता क्षितिजाभोवतीची खगोलांची एक प्रदक्षिणा हे दिवसमान घेऊन ध्रुवनिवाशांनी सतत सूर्यप्रकाश असणाऱ्या कालाचे देखील सात महिन्यात विभाजन केले असे मानले तर तोच न्याय रात्रीला लागू करता येत नाही काय ? खगोलांच्या क्षितिजाभोवतीच्या एका प्रदक्षिणेवरून चोवीस तासांचा एक दिवस मानता येतो तशीच रात्र देखील मानता येईल.

काही लोकांची अशी समजूत आहे की ध्रुवप्रदेशातील लोक महिनोगणती लाम्ब रात्र असली तरी रात्रभर म्हणजे महिनोगणती सतत झोपलेले असत व त्यामुळे झोपलेल्या माणसाच्या दृष्टीने रात्र कितीही लाम्ब असली तरी ती एकच रात्र समजली जात असे. याच न्यायाने सतत सात महिने दिवस असला तर ते सतत सात महिने जागे असत. श्री. अ. ज. करन्दीकर यांची अशीच समजूत आहे हे त्यांनी कुम्भकर्णाला ध्रुवनिवासी ठरविला आहे यावरून दिसते. मानवी शरीराला सतत सात महिने जागे राहणे शक्य आहे काय याचा त्यांनी विचार केला नाही. तसेच सतत दोन महिने अन्नपाण्याशिवाय मानवी शरीर जिवन्त कसे राहील हीही शंका त्यांना शिवली नाही. शरीरशास्त्राप्रमाणे मानवाची झोप ही अनेक आवर्तनी म्हणजे थोडा वेळ झोप मग थोडा वेळ जाग व मग पुनः झोप अशा क्रमाने थोडी थोडी करून पुरी होणारी आहे. सबंध रात्र एकाच झोपेत काढण्याची मानवाने सवय केली आहे; कारण ती अधिक सोईस्कर आहे. कटिबंधात देखील दिवे उपलब्ध असल्यामुळे सूर्यास्तापासून सूर्योदय ही झोपेची वेळ नाही. बहुतेक लोक सूर्यास्तानंतर चार पाच तास जागे असतात व सूर्योदयानंतर एकदोन तास निजून राहतात. तेव्हा ध्रुवप्रदेशात महिनोगणतीच्या अखण्ड झोपेमुळे रात्र एकच समजली जाते व तिचे महिने मोजले जात नाहीत ही पळवाट बंद आहे.

अनुक्रमणिका

ध्रुवपक्ष

"परिवत्सरे बलम्" या शब्दावरून इन्द्रानें बलाला वर्षाच्या अन्ती व अंधकारावृत्त अशा स्थळी मारले हे व्यक्त होते "सत्यं तदिन्द्रो दशभिर्दशग्वैः सूर्यं विवेद तमसि क्षियन्तम्" यावरून इन्द्राला दहा महिन्यानन्तर सूर्य अंधकारात गुरफटलेला आढळला असे दिसते. नवग्व व दशग्व ऋषींनी आपले यज्ञ नऊ व दहा महिने करून इन्द्राला भरपूर सोम पाजला व त्याचे शक्तिसंवर्धन केले. मग अंधकार पडल्यावर दोन वा तीन महिने इन्द्राची व वृत्राची लढाई झाली. या दोन वा तीन महिन्याच्या रात्रीच्या अन्ती इन्द्राने बलाला–वृत्राला–मारून सूर्याला मुक्त केले. हे सर्व स्पष्टपणे ध्रुवीय परिस्थितीचे वर्णन आहे.

खण्डन

वरील सर्व प्रतिपादनाचा अर्थ असा होतो की इन्द्राची व वृत्राची लढाई सुरू होण्याच्या नऊ दहा महिने आधीच नवग्व व दशग्व यांचे इन्द्राच्या जयाप्रीत्यर्थ यज्ञ सुरू होत व ती लढाई सुरू होण्याच्या पूर्वी संपून देखील जात. म्हणजे लढाई सुरू असताना इन्द्राला नवग्वांच्या व दशग्वांच्या मदतीची मुळीच जरूर नव्हती.

ही कल्पना फारच विचित्र आहे. यज्ञ हे जर इन्द्राच्या विजयासाठी होत होते तर लढाई प्रत्यक्ष सुरू झाल्यावर त्यांची आवश्यकता जास्तच होती. लढाई जिंकण्यासाठी यज्ञ करणाऱ्याला रात्रीचा अंधार ही मोठी अडचण नाही. जो अंधार नाहीसा व्हावा म्हणून लढाई करायची तोच नेमका सुरू असताना आपला यज्ञरूपी युद्धप्रयत्न कोण बंद ठेवील ?

दीर्घतमस दहाव्या युगात म्हातारा झाला याचा अर्थ सूर्य दहाव्या महिन्यात क्षीण होऊ लागला असा टिळकांनी केला आहे. युग याचा अर्थ महिना असा करायला जे लोक तयार होतील तेदेखील सूर्याला दीर्घतमस म्हणायला तयार होतील असे वाटत नाही.

ध्रुवपक्ष

"क्षपो मदेम शरदश्च पूर्वीः।" आम्ही अशी पुष्कळ वर्षे व रात्री आनंदात काढू असे म्हटले आहे. येथे वर्षात रात्रीचा समावेश होत असून देखील वर्षे व रात्री असा वेगळा उल्लेख केला आहे. उत्तरध्रुवावर फक्त सूर्यप्रकाशयुक्त दिवसांना वर्ष म्हणत व अंधकारमय काळाला रात्र म्हणत या कल्पनेच्या आधारेच या शब्दप्रयोगाचा अर्थ लागतो.

खण्डन

पूर्ण ओळ अशी आहेः– "द्यावो द्युम्नैरभिसन्तो अर्यः क्षपो मदेम शरदश्च पूर्वीः।" वैभवाने तळपणाऱ्या समृद्ध लोकांप्रमाणे शत्रूंचा पराभव करीत आम्ही पूर्वी– वर्षे व रात्री–उन्मादित झालो. येथे वर्षे व रात्री म्हटले आहे एवढ्यावरून रात्री हा वर्षाचा भाग नव्हता असे सिद्ध होत नाही. पूर्वीच्या वर्षामध्ये रात्री उन्मादित झालो असा अर्थ करण्यास काहीच प्रत्यवाय नाही. रात्री उन्मादित झालो असे म्हणण्याचे कारण रात्र हाच आनन्दोत्सव करण्याचा काळ समजला जातो. म्हणूनच रात्रीला क्षणदा, क्षण म्हणजे उत्सव देणारी असे म्हणतात. 'क्षपो शरदश्च मदेम' याचा पूर्वीच्या रात्री व वर्षानुवर्षे उन्मादित होत आहोत असा अर्थ केला तरच या शब्दाची देखील संगती लागते.

ध्रुवपक्ष

पञ्चपादं पितरं द्वादशाकृतिं दिवि आहुः परे अर्धे पुरीषिणम्।
अथेमे अन्ये उपरे विचक्षणं सप्तचक्रे षळर आहुरर्पितम्॥

पंचारे चक्रे परिवर्तमाने तस्मिन्नातस्थुर्भुवनानि विश्वा॥
तस्य नक्षिस्तप्यते भूरिभारः सनादेव न शिर्यते सनाभिः॥

सनेमि चक्रमजरं वि वावृत उत्तानायां दश युक्ता वहन्ति।
सूर्यस्य चक्षू रजसेत्यावृतं तस्मिन्नार्पिता भुवनानि विश्वा॥

पंचपादं पितरं म्हणजे पाच ऋतु व दहा महिने आणि त्यानन्तर दोन महिने जलयुक्त म्हणजे अंधकारयुक्त अशा आकाशाच्या दुसऱ्या अर्धात सूर्याचा निवास येथे वर्णिला आहे. दुसऱ्या ओळीत आकाशाच्या जवळच्या भागात सहा अरांनी युक्त असा सप्तचक्र रथ वर्णिला आहे. हे वर्णन पहिल्या वर्णनाच्या स्थळाचे नाही. ते सात प्रकाशयुक्त महिने व सहा ऋतु यांचे आहे.

आदित्याच्या पाच अऱ्यांनी आणि एका नाभीने युक्त अशा भ्रमणशील रथचक्रावर समस्त भुवने स्थिरावली आहेत, या प्रचण्ड भाराने रथचक्राचा आस कधीही मोडत नाही की तापत नाही.

उताण्या धुरेला जोडलेल्या दहा रथाश्वांनी युक्त असे आदित्याचें अविनाशी रथचक्र एकाच मार्गाने फिरत राहते. मेघोदकाने व्याप्त अशा सूर्याचा नेत्र या रथचक्रासमवेतच भ्रमण करीत असून सारे विश्व त्याच्यावर आधारित असते.

पंचार चक्र म्हणजे ध्रुवप्रदेशातील पाच ऋतु, आदित्याचे दहा रथाश्व म्हणजे ध्रुवप्रदेशातील दहा प्रकाशयुक्त महिने.

खण्डन

सायण, हेमन्त व शिशिर मिळून एकच ऋतु मानला गेला आहे असे म्हणून पाच ऋतूंची उपपत्ती लावतो. आजकालही कधीकधी पावसाळा हा खरोखर उन्हाळ्याचाच भाग आहे असे मानून उन्हाळा व हिवाळा असे दोनच ऋतु मानतात. दिल्लीसारख्या ठिकाणी मे ते सप्टेंबर हे पाच महिने उन्हाळा व बाकीचा हिवाळा भासतो. पावसाची दिवसानुदिवस झड क्वचित्च पडत असल्यामुळे त्याचे आगमन लवकर विसरले जाते, उलट त्याने हवेतील दमटपणा वाढून उकाड्याचा म्हणजे उन्हाळ्याचाच त्रास अधिक होतो. तसेच हेमन्त व शिशिर मिळून चार महिन्यांचा हिवाळा येथे अभिप्रेत असणे अशक्य नाही; कारण उत्तरभारतात कोठे कोठे हेमन्त व शिशिर यात फारसा भेद नसतो.

सायणाचा अर्थ ओढाताणीचा आहे असे काही लोकांना वाटेल कारण पाच ऋतूंपैकी एक चार महिन्यांचा व बाकीचे दोन, दोन दोन महिन्यांचे हे विभाजन असम वाटते. पण टिळकांचा अर्थ यापेक्षाही जास्त ओढाताणीचा आहे. ऋचेच्या एकाच चरणात पाच ऋतु व दुसऱ्या चरणात सहा ऋतु, एकात बारा महिन्यांचे वर्ष व दुसऱ्यात सात महिन्यांचे असा उल्लेख कोणी करील असे वाटत नाही. पैशाचा मूळ अर्थ पशु असा असला तरी आजही आपण पशु हे विनिमय उरले नसताना देखील पैसा हेच पशुवाचक नाव पैसा या अर्थी वापरतो, या उदाहरणावरून टिळक या प्रकाराचे समर्थन करू जातात. पण पैसा हा शब्द उच्चारल्याबरोबर पशूची कल्पना भाषाशास्त्रज्ञाखेरीज आज कोणाच्याही डोक्यात येत नाही. उलट पाच ऋतु आणि सहा ऋतु, बारा महिने आणि सात महिने यांतील विसंगती कुणाच्याही लक्षात येण्यासारखी आहे.

अनुक्रमणिका





सौंदर्यशास्त्र : काही महत्त्वाचे प्रश्न§

रा. भा. पाटणकर

सौंदर्यशास्त्रातील महत्त्वाच्या प्रश्नाकडे वळण्यापूर्वी एका साध्या पण महत्त्वाच्या पूर्वप्रश्नाकडे लक्ष देणे आजच्या परिस्थितीत अगत्याचे वाटते. महाराष्ट्रात सौंदर्यशास्त्राचा बराच दबदबा आहे. सौंदर्यशास्त्राविषयी कुतूहल व उत्साह मोठ्या प्रमाणात दिसतो; त्यावर जेव्हा परिसंवाद होतात तेव्हा मोठ्या संख्येने लोक उपस्थित राहतात; त्यावर बरेवाईट लिखाणही प्रसिद्ध होत आहे, या क्षेत्रात आपल्या लोकांनी महत्त्वाचे शोध लावल्याचे, जागतिक सौंदर्यविचारात महत्त्वपूर्ण भर घातल्याचे अभिमानाने सांगण्यात येते. हे दावे जर खरे असतील तर या विषयातील आपली कामगिरी फार विस्मयजनक म्हणायला हवी. मानव्यविद्यांबाबत बोलायचे झाल्यास सौंदर्यशास्त्र सोडून इतर कोणत्याही विद्याशाखेत 'आजच्या आपण' फारशी मोठी किंवा किंचित महत्त्वाची अशी सुद्धा कामगिरी केल्याचे आढळत नाही. उदाहरणार्थ, समाजविज्ञानांमध्ये सैद्धांतिक पातळीवरचे काही भरीव असे कार्य झाल्याबद्दल कोणी बोलत नाही. नीतिमीमांसा, ज्ञानमीमांसा, अतिभौतिकी या शाखांतील कार्याविषयीही असे दावे करण्यात आलेले नाहीत. या शाखांकडे कोणाचे लक्षही गेल्याचे दिसत नाही. त्यांच्याबद्दल लोकांमध्ये दिसणारी अनास्था पाहता सौंदर्यशास्त्रात त्यांनी इतका रस घ्यावा हे मोठेच आश्चर्य म्हटले पाहिजे. बरेचदा सांगण्यात येते त्याप्रमाणे या– आणि फक्त याच– क्षेत्रात आपली फार प्रगती झाली असेल तर या क्षेत्रापुरते तरी आपण निश्चितच अभिनंदनास पात्र आहोत; पण आपण खरेच काही प्रगती केली आहे का हे कसे ठरवायचे ?

असा प्रश्न काही इतर क्षेत्रातही उभा राहातो. एक उदाहरण घेऊ. रामायणात पुष्पक विमानाचा उल्लेख येतो. त्यावरून त्या काळी विमाने अस्तित्वात होती असे आपण मानतो का ? की ती एक केवळ कविकल्पना आहे इतकेच मानतो ? विमाने काही निर्वात पोकळीत निर्माण होत नाहीत. त्यांच्या निर्मितीसाठी पूर्वतयारी म्हणून काही गोष्टी अस्तित्वात असणे आवश्यक असते. पक्के रस्ते, त्यावरून धावणारी विविध वाहने, रेल्वे गाड्या, अनेक क्षेत्रांत उपयुक्त ठरणारी यंत्रे, वैज्ञानिक संशोधनासाठी लागणाऱ्या सुविधा, विशिष्ट दर्जाची शैक्षणिक-सांस्कृतिक-सामाजिक-आर्थिक व्यवस्था, इत्यादी अनेक गोष्टी अस्तित्वात असतील तरच विमानांचा शोध लागणे संभवनीय ठरते. एकीकडे धनुष्यबाणांनी युद्ध करणे व दुसरीकडे पुष्पकविमानाने प्रवास करणे या एकाच कालात घडणाऱ्या गोष्टी नव्हेत, असूच शकत नाहीत. विमानाच्या शोधाच्या पूर्वतयारीचा रामायणकालात अभाव असल्याने त्या काळात कोणतेही विमान अस्तित्वात असणे आपल्याला संभवनीय वाटत नाही.

महाराष्ट्रात सौंदर्यशास्त्राच्या क्षेत्रात फार भरीव व नवे काम झाले आहे, होत आहे या दाव्याच्या बाबतीतही वर दाखविलेल्या मार्गाने जाऊनच तपास करावा लागेल. सौंदर्यशास्त्राच्या उभारणीसाठी, त्यात नवनवे महत्त्वाचे शोध लागण्यासाठी काही प्रकारच्या व दर्जाच्या पूर्वतयारीची आवश्यकता आहे. ही पूर्वतयारी कमीत कमी तीन प्रकारची आहे. एकतर आपल्या आजूबाजूला जोमदार कला–

§ या लेखाचा पहिला खर्डा मनमाडच्या सौंदर्यशास्त्रावरील नोव्हेंबर १९८१ च्या परिसंवादात वाचला होता.

प्रवाह अस्तित्वात असायला हवेत. ते आहेत का? साहित्यापुरते बोलायचे तर आपल्याकडचे साहित्य गुणदृष्ट्या क्षीण आहे, त्यात महात्मतेची चिन्हे दिसत नाहीत ही तक्रार मर्ढेकरांपासून आजपर्यंतच्या समीक्षकांनी वेळोवेळी केलेली आहे; आणि या तक्रारीला कोणी समर्थपणे सप्रमाण उत्तर दिल्याचे ऐकिवात नाही. हा मुद्दा महत्त्वाचा अशासाठी की कलापरंपरांच्या, चळवळींच्या गर्भात कलास्वरूप-सिद्धांत किंवा सौंदर्यसिद्धांत वाढत असतो. सौंदर्य-सिद्धांत म्हणजे टेस्टट्यूब बेबी नव्हे; तो प्रथम-पासूनच कलापरंपरेशी नाळेने जिवंतपणे जोडलेला असतो. कलापरंपरेवर त्याचे बाहेरून कलम करता येत नसते; तो आतूनच उमलावा लागतो. तो नीटपणे उमलतो की नाही हे पाहणे, त्याची वेळो-वेळी चिकित्सा करणे हेच सैद्धांतिक समीक्षा व सौंदर्यशास्त्र यांचे प्रमुख कार्य होय.

कलापरंपरेत अस्फुट रूपाने वसत असलेले सौंदर्य-सिद्धांत/कलास्वरूपसिद्धांत समीक्षेच्या भाषेत व्यक्त झालेले असतात. म्हणून सौंदर्यशास्त्रबांधणीच्या पूर्व-तयारीचा दुसरा भाग म्हणजे जोमदार अशा समीक्षा-प्रवाहाचे अस्तित्व हे होय. चांगली समीक्षा निर्माण व्हायची असेल तर समीक्षकांमध्ये विशिष्ट कला-कृतींची व एकूण कलापरंपरेची सूक्ष्म जाण असायला हवी. आपल्याला विशिष्ट कलाकृतींमध्ये काय आढ-ळले, त्याचे मूल्यमापन आपण कसे केले इत्यादी गोष्टी व्यवस्थित रीतीने मांडता याव्यात म्हणून समीक्षकांनी विशिष्ट बौद्धिक कौशल्ये आत्मसात केलेली असणे जरूर आहे हे शक्य व्हायचे असेल तर त्यासाठी भक्कम वैचारिक परंपरेचा आधार हवा. सौंदर्यशास्त्राच्या पूर्वतयारीचा हा तिसरा भाग. आपल्याकडील बरीचशी कलाकृती-समीक्षणे तर-तरीत, चलाख, शेरेबाजी करणारी, शब्दांचा फुलोरा रचणारी अशी असतात. त्यांचा आशयात्मक जीवच लहान असतो. अशा फुलपाखरांकडून / नाकतोड्यां-कडून कसली अपेक्षा करणार? आणि काही समी-क्षणांचा उद्देश कलाकृतींविषयी काहीतरी सांगणे असा नसून स्वतः समीक्षकाबद्दल काहीतरी सांगणे हा असतो. मोठ्या पल्ल्याची आणि शिवाय सूक्ष्मतेतही जाणारी समीक्षणे लुप्त झाल्यासारखी दिसतात. वरील विधानांचा पडताळा आजकालच्या मासिकांतील व वृत्तपत्रांमधील साहित्यविषयक आठवणी पुरवण्यांतील 'रसग्रहणात्मक' लेखांवरून नजर फिरविल्यास कोणासही येईल. समीक्षालेखांची जागा ललित गुजगोष्टींनी घेतली आहे वाटते.

मराठीतील वैचारिक परंपरेबद्दल तर बोलायलाच नको. लो. टिळक, राजवाडे, केतकर, आचार्य-जावडेकर, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी अशी चार दोन नावे सापडली म्हणजे परंपरा असल्याचे सिद्ध होत नाही. त्यासाठी पहिल्या-दुसऱ्या दर्जाचे अनेक लेखक असावे लागतात आपली आजची स्थिती खरो-खर कशी आहे हे माझ्या 'एका वादाच्या निमि-त्ताने' (**समाज प्रबोधन पत्रिका**, जानेवारी-फेब्रुवारी १९८०) या लेखात दाखविण्याचा प्रयत्न मी केला आहे. लवंदे-पाटणकर-रेगे यांच्यात **लोकसत्ता** या वर्तमानपत्रात व नंतर **नवभारत** या मासिकात झालेल्या 'वादा'चे वाचन केल्यासही सुजाण वाच-काला बरीच मनोरंजक व अखेरी खिन्न करणारी माहिती मिळेल. प्रा. मे. पुं. रेगे यांनी गेल्या काही वर्षांत **नवभारत** मध्ये लिहिलेले टीकालेखही उद्बोधक ठरतील. वैचारिक लेखनाच्या परंपरेच्या आपल्याकडील अभावाचे परिणाम केवळ समीक्षा व सौंदर्यशास्त्र यांच्यापुरते मर्यादित नाहीत. भयावह परिस्थिती अशी आहे की, ते सर्वच क्षेत्रांत दिसतात.

कला, समीक्षा, वैचारिक लेखन या तिहींच्या परं-परांचा महाराष्ट्रात सहज लक्षात येण्याइतका मोठा अभाव असतानाही जर येथे नवनवे जागतिक मह-त्त्वाचे सौंदर्यसिद्धांत उभे राहिल्याचे दिसत असेल तर तो दृष्टिभ्रमच म्हणायला हवा. बौद्धिक भाबडे-पणा मोठ्या प्रमाणावर असला की, नवसिद्धांताची पुष्पक विमाने दिसू लागणे स्वाभाविक आहे.

आपल्याकडे सौंदर्यशास्त्राला जे अवास्तव महत्त्व आलेले आहे त्यामागे एक गैरसमज आहे. तो असा की, कोणत्याही कलापरंपरेत स्वतःला वर्षानुवर्षे मुरवून घेतल्याशिवाय, या विषयावर आतापर्यंत काय काय लिहिले गेले आहे त्याच्या सर्वांगीण अभ्यासाशिवाय, त्यावर खूप काळ केलेल्या चिंतना-शिवाय, आपल्या स्वतंत्र प्रज्ञेच्या जोरावर, नव्या चमकदार सिद्धांताचे शोध लागू शकतात व हे शोध

म्हणजे जागतिक सौंदर्यविचारात आपण टाकलेली मोलाची भर ठरू शकते. पण हा सर्व भ्रम आहे. आपले आजचे सैद्धांतिक काम प्रायः पाश्चात्त्य वैचारिक चौकटीत चालते. पाश्चात्त्य सौंदर्यशास्त्राचा खेळ दोन हजार वर्षांपूर्वी सुरू झाला. त्यातल्या सुरुवातीच्या खेळी प्लेटो-ॲरिस्टॉटल यांनी खेळल्या, नंतरच्या कांट-हेगेल यांनी खेळल्या; आजही त्यांच्या थोडीशी जवळपास येणारी माणसे हा खेळ चालू ठेवीत आहेत. या एकूण परंपरेतील ॲरिस्टॉटल-कांटसारखी मंडळी पर्वताएवढी मोठी प्रज्ञावंत आहेत. त्यांच्या मानाने– आणि संस्कृत परंपरेतील शंकुक–अभिनवगुप्त या प्रज्ञावंतांच्या मानाने आजची मराठी माणसे म्हणजे सागरगोटयाएवढी छोटी. ॲरिस्टॉटल-कांट यांनी चालू केलेल्या, व चालू ठेवलेल्या खेळात आपण भर ती काय घालणार ? तीही वर उल्लेखिलेल्या कसल्याही पूर्वतयारीच्या अभावी ? आपण थोडी भीतभीतच एखादी खेळी खेळावी व बाजूला व्हावे इतकीच आपली पात्रता. यापेक्षा जास्त असे काहीतरी आपण केले आहे असे वाटल्यास त्यावर उतारा म्हणून पुन्हा एकदा –कदाचित पहिल्यांदा– ॲरिस्टॉटल, कांट, शंकुक, अभिनवगुप्त यांचा नीट अभ्यास करावा. म्हणजे आपले 'नवे' वाटणारे सिद्धांत या महान प्रज्ञावंतांनी कोठेतरी जाता जाता सुचवून ठेवले आहेत हे लक्षात येईल. आपला अभ्यास जितका वाढेल तितका आपल्या मर्दुमकीचा आपल्याला होणारा भास कमी होऊ लागेल. सौंदर्यशास्त्राच्या क्षेत्रातही भरपूर व योग्य दिशेने केलेल्या अभ्यासाची आवश्यकता असते हे लक्षात आले, की एखादा ऑज्बर्न किंवा सांतायाना वरवर वाचून या विषयावर लिहायला धजावणारे लोक लिहिण्यापासून परावृत्त होतील. या क्षेत्रातील दिपवणारे चमत्कार हे चमत्कारच नाहीत असे कळले की भाबड्या भाविक मंडळींची गर्दी कमी होईल, सिंपोझिअम व सेमिनार यांच्या धूप-आरत्या आणि काकड-आरत्या बंद होतील.

वर सौंदर्यशास्त्रासाठी आवश्यक असलेल्या तीन प्रकारच्या पूर्वतयारीचा उल्लेख करून आपल्याकडील तिच्या अभावाबद्दल लिहिले आहे. त्यात थोडासा बदल करायला हवा. कारण आपल्याकडे जरी कोणत्याच जोमदार परंपरा अस्तित्वात नसल्या, तरी योग्य दिशेने पावले टाकण्याचे पहिले प्रयत्न सुरू झाल्याचे कोठे कोठे दिसू लागले आहे. अधून-मधून चांगल्या दर्जाची व मोठ्या आवाक्याची साहित्यकृती-समीक्षा बघायला मिळते, विशिष्ट वाङ्मयाच्या विशिष्ट कालखंडातील इतिहासाचा चिकित्सक आढावा वाचायला मिळतो. प्रतिमेसारख्या विषयावरील एखादा भरीव प्रबंध बघायला मिळतो. परंतु या प्रयत्नांची कक्षा वाढविली, की अडचणी येऊ लागतात. कारण येथे आपल्या अंतिम संकल्पना-चौकटींचा विचार करणे क्रमप्राप्त होते. आपण कोणत्या संकल्पना-चौकटींमध्ये काम करीत आहोत ? आपले मूल्यनिकष कोणते ? आपली परंपरा कोणती ?

अगदी आरंभापासून आजपर्यंत भारतात जे जे घडले, ते ते सर्व आपल्या आजच्या परंपरेचा भाग आहे असे म्हणता येणार नाही. संस्कृतमधील जोरकस अशा वाङ्मयीन व वैचारिक परंपरा १२ व्या शतकाच्या आसपास खंडित झाल्या. आजच्या साहित्यिकाचा या परंपरांशी निर्मिती किंवा समीक्षा यांच्या पातळीवर जिवंत व सर्वांगीण संबंध उरलेला नाही. या परंपरांशी संबंध पुन्हा प्रस्थापित करण्यात दोन प्रकारच्या अडचणी आहेत. सैद्धांतिक पातळीवर संस्कृतमधील सिद्धांताची चर्चा करणारे विद्वान अधूनमधून दिसतात हे खरे; पण कोणत्याही एखाद्या आधुनिक नाट्यकृतीच्या रचनेची संधी व संध्यंगे या संकल्पनांच्या साहाय्याने उकल करताना कोणी आढळत नाही. तसेच **नटसम्राट, प्रेमा तुझा रंग कसा, शांतता ! कोर्ट चालू आहे** यांच्यासारख्या नाट्यकृतींचे आलंबन व उद्दीपन विभाव, अनुभाव, व्यभिचारीभाव इत्यादी संकल्पनांच्या मदतीने आणि बारकाव्यात जाऊन कोणी विश्लेषण व मूल्यमापन केल्याचेही दिसत नाही. एखादी कादंबरी करुणरस-प्रधान आहे असे समीक्षक अधूनमधून म्हणतात हे खरे. पण त्याच्या पुष्ट्यर्थ स्थायीभाव, विभाव, साधारणीकरण यांसारख्या संकल्पनांचा ते उपयोग करीत नाहीत. संस्कृत साहित्यशास्त्रातील संकल्पना या जर साहित्यिकाला किंवा समीक्षकाला उत्स्फूर्तपणे सुचत नसतील, जर त्या आज चाललेल्या निर्मितिप्रक्रियेच्या व आस्वादप्रक्रियेच्या गर्भात नसतील, तर त्यांच्यावर उभारलेले, त्यांच्यातून निर्माण

झालेले सौंदर्यसिद्धांत हे 'आजच्या आपले' सौंदर्यसिद्धांत ठरू शकत नाहीत. आणखी एक अडचण अशी, की ज्या संकल्पना आज आपण उत्स्फूर्तपणे वापरतो त्यांना संस्कृत साहित्यशास्त्रात स्थानच मिळालेले दिसत नाही. रस हे पुरुषार्थनिष्ठ असतात हे संस्कृत साहित्यशास्त्राला मान्य आहे. परंतु एखाद्या कादंबरीत उपस्थित केलेल्या नैतिक प्रश्नाची चर्चा कशी करायची, या चर्चेच्या साहाय्याने त्या कादंबरीचे मूल्यमापन कसे करायचे याबद्दल संस्कृत साहित्यशास्त्रात कसलेही मार्गदर्शन मिळत नाही. एखादी नाटयकृती जीवनविषयक नवी, सखोल अशी मर्मदृष्टी देते व म्हणून तिला आपण मूल्ययुक्त मानतो. संस्कृतसाहित्यशास्त्राच्या मर्यादेत राहून ही विधाने आपल्याला करता येत नाहीत. या अडचणी ग्रीक-रोमन साहित्यशास्त्राविषयी इतक्या मोठ्या प्रमाणात निर्माण होत नाहीत, हे येथे जाताजाता नमूद केले पाहिजे. भारतीयत्वाचा अभिमान जरूर बाळगावा; पण भारतीयत्वाची संकल्पना बदलती आहे, आपण आजचे भारतीय आहोत, एक हजार वर्षांपूर्वीच्या भारतीयांत व आपल्यात फक्त विशिष्ट प्रमाणातच साम्य आहे, हे विसरता कामा नये.

एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यापासून पुढे आपण इंग्रजीच्या माध्यमातून पाश्चात्त्य वाङ्मयप्रकार घेतले, ते काही प्रमाणात पाश्चात्त्यांच्या व काही प्रमाणात आपल्या पद्धतीने वापरले, समृद्ध किंवा दरिद्री केले. साहजिकच या वाङ्मयप्रकारांच्या चौकटींमध्ये निर्माण झालेल्या वाङ्मयकृतींचे संकल्पन व विश्लेषण-मूल्यमापन उत्स्फूर्तपणे पाश्चात्त्यांच्या संकल्पनांव्यूहांच्या मदतीने होऊ लागले. आपल्या भारतीयत्वामध्ये हे व्यूह आत्मसात होऊ लागले. हे इतक्या मोठ्या प्रमाणावर झाले, की आज आपल्याकडील पुरातन व्यूहांची जागा जवळजवळ पूर्णपणे त्यांनी घेतल्याचे दिसते.[1] त्यामुळे खरे पाहता आपण बव्हंशी पाश्चात्त्यांच्या संकल्पनाचौकटीतच सर्जन व मूल्यन या दोन्ही क्रिया उत्स्फूर्तपणे करतो हे निःसंकोचपणे मान्य करायला हरकत नाही. रस-सिद्धांत इत्यादींचा आज वापर करण्याचा आग्रह धरणे म्हणजे वस्तुस्थितीवर बळजबरी केल्यासारखे होईल. एक हजार वर्षांपूर्वी जशा साहित्यकृती भारतीय लोक निर्माण करीत असत तशाच कृती आज आपणही उत्स्फूर्तपणे निर्माण करू लागलो तर आपण तितक्याच उत्फूर्तपणे मम्मटपूर्व काळातील संकल्पना-व्यूहांकडे वळू. तसे करण्यासाठी आपले मन वळवावे लागणार नाही; त्या दिशेने जाण्याखेरीज गत्यंतरच उरणार नाही.

आपल्यावर सर्वांत जास्त परिणाम झाला तो १९ व्या शतकातील इंग्रजी सर्जनशील व समीक्षात्मक वाङ्मयाचा. आपण शेक्सपिअर देखील १९ व्या शतकातील इंग्रजी चष्म्यातून वाचला. पण या काळातील संकल्पनाव्यूह एका मोठ्या परंपरेचा भाग होता. ही परंपरा म्हणजे ग्रीक काळापासून आजपर्यंतच्या वाङ्मयविषयक जाणींचा इतिहास होय. या परंपरेत वेळोवेळी बदल झाले; त्यांतले काही खोलवर परिणाम घडविणारे होते; पण ती परंपरा पूर्णपणे खंडित झाली असे कधी झाले नाही. ही सैद्धांतिक परंपरा जिच्या गर्भात वाढली ती पाश्चात्त्य कलापरंपराही दोन हजार वर्षे अस्तित्वात आहे. तिच्यात देखील मोठाली स्थित्यंतरे झाली, पण ती परंपरा पूर्णपणे खंडित झाली नाही. काही काळ ग्रीक-रोमन प्रवाह गुप्त झाल्यासारखा वाटतो. तरी तो कोठेतरी खोलवर, कोणत्या तरी स्वरूपात अस्तित्वात असणार; नाही

१. याला अपवाद आहेत हे येथे नोंदवले पाहिजे संगीत, नृत्य यांसारख्या कलांची परंपरा एवढ्या मोठ्या प्रमाणावर खंडित न झाली असल्याची शक्यता आहे. साहित्यापुरते बोलायचे तर कीर्तन, प्रवचन, तमाशा इत्यादींची उदाहरणे देता येतील. पण यांपैकी काही साहित्यपरंपरा आता बहुतेक मृतप्राय झालेल्या दिसतात.

या कलापरंपरा खंडित झालेल्या आहेत की नाही याबद्दलचे वरील विवेचन 'आतापुरते' (टेन्टेटिव्ह) असे मर्यादित आहे. या एकूण प्रश्नाचा जास्त तपशीलवार विचार होणे जरूर आहे. त्यानंतरच निश्चित असे मत बनविणे योग्य ठरेल.

तर रनेसन्सच्या काळात तो इतक्या जोराने पुनरुज्जीवित झाला नसता. पाश्चात्त्य देशांत वैचारिक परंपराही फार जुन्या काळापासून चालत आलेली आहे. म्हणजे सकस कलापरंपरा, समीक्षा-परंपरा, व वैचारिक परंपरा या तिन्ही तिकडे आहेत. म्हणून त्यांची सौंदर्यमीमांसा, नीतिमीमांसा, ज्ञानमीमांसा, तर्कशास्त्र इत्यादी वेगवेगळ्या क्षेत्रांत सारखीच प्रगती झाल्याचे दिसते. वर उल्लेखिलेली पूर्वतयारी आपल्याकडे झालेली असती तर आपल्याकडेही असे दृश्य दिसले असते. हे दृश्य दिसत नाही यावरूनही बराच बोध घेण्यासारखा आहे. ती पूर्वतयारी करायला आज सुरुवात झाली तर काही वर्षांनंतर पुष्पक विमान जरी नाही तरी त्यासाठी उपयोगी पडतील असे दोन-तीन स्क्रू आपण कदाचित बनवू शकू.

केवळ बौद्धिक पातळीवर स्वीकारलेल्या किंवा जुळणी केलेल्या (असेंबल) सौंदर्यसिद्धांताची झापडे टाकून देऊन एखाद्या वाङ्मयकृतीबद्दलची, स्वलक्ष्यी नसलेली अशी उत्स्फूर्त, अविकृत प्रतिक्रिया प्रामाणिकपणे नोंदविल्यावर तिचे विश्लेषण केल्यास त्या प्रतिक्रियेतील संकल्पनाव्यूह व त्याला संवादी असलेले (कॉरेस्पॉंडिंग) कलाकृतींमधील संश्लेषणबंध, आविष्कारबंध व इतर वैशिष्ट्यांचे बंध हे स्पष्ट होऊ लागतील. वाङ्मयकृतीचे स्वरूप व तिच्याबद्दलची प्रतिक्रिया या दोन्ही गोष्टी परस्परपोषक व परस्परावलंबी आहेत म्हणून असे होणे अपरिहार्य आहे. या दोन्ही व्यूहांचा स्वतत्त्वप्रसाराकडे नैसर्गिक कल असतो. एकाच तत्त्वाखाली जास्तीत जास्त गोष्टींचा समावेश करणे, म्हणजेच जास्तीत जास्त गोष्टींमध्ये एक समावेशक तत्त्व शोधणे ही मानवी मनाची नैसर्गिक प्रवृत्ती असावी. काही कवितांत भावनेचा मुक्त आविष्कार आढळल्याबरोबर मुक्त भावनाविष्काराचे तत्त्व सर्व काव्याला, व पुढे जाऊन सर्व कलांना लावू पाहणे, ही माणसाची अगदी नैसर्गिक प्रेरणा असणार. पण डोळस माणसाने नेमका येथे मनाला आवर घालायला हवा. असा आवर घालण्याचे प्रसंग वारंवार यावेत असेच मानवी वास्तव आहे आणि तरीही मनाला आवर घालणे कठीण असते. सूर्योदयाच्या वेळी सूर्य मोठा दिसतो, व तोच दुपारी लहान दिसतो; पण सूर्याचा आकार खरोखरच बदलला असे आपण म्हणत नाही. उलटपक्षी हेही खरे, की सूर्याचा आकार सूर्योदयाच्या वेळी बदलत नसतो हे ज्ञान आपण कितीही पक्के आत्मसात केले, तरी त्या वेळी आपल्यालाच काय पण शास्त्रज्ञाला देखील सूर्याचा आकार मोठा दिसायचा तो दिसतोच. तीच परिस्थिती आपल्या क्षेत्रातील अभ्यासाच्या बाबतीत होते. म्हणून एका बाजूला सार्वत्रिकीकरणाची प्रवृत्ती व दुसऱ्या बाजूला अभ्यासविषयातील वैविध्याची जाण या दोन गोष्टींना सांभाळत आपल्याला मार्गक्रमणा करायची असते.

सामान्यपणे माणसाला, असलीच तर, एखाद्या कलेत गती असते; फारफार तर दोन. आपल्या सैद्धांतिकाला वाङ्मयक्षेत्रातील कथा, कादंबरी, नाटक या प्रांतांमध्ये गती आहे असे समजू. या तिन्हींमध्ये, निदान त्यांच्यांतील काही प्रकारांमध्ये 'संभवनीयते'च्या संकल्पनेला महत्त्वाचे स्थान आहे. वास्तवात क्ष या घटनेनंतर य ही दुसरी घटना जर १०० पैकी ९० वेळा घडत असेल तर कादंबरीतील अशा प्रकारच्या घटनांच्या चित्रणात क्ष नंतर य ही घटना घडलेली दाखविणे म्हणजे संभवनीयतेच्या तत्त्वाचे पालन करणे होय. वास्तवाची जडणघडण व वास्तवाचे चित्र असलेल्या कादंबरीतील घटनांची जडणघडण यांची तुलना केल्यावरच संभवनीयतेचा प्रश्न सोडविता येतो. जेव्हा आपल्या सैद्धांतिकाला संभवनीयतेचे तत्त्व वाङ्मयाबाहेर, उदाहरणार्थ संगीतात, लावावेसे वाटेल तेव्हा त्याच्या समोर एक प्रश्न अपरिहार्यपणे उभा राहील. संगीतकृतीतील घटकांच्या जडणघडणीची वास्तवातील घटनांच्या जडणघडणीशी तुलना कशी करणार ? कादंबरी वास्तवदर्शी असू शकते, बहुतेकवेळा असतेही; पण संगीतकृती वास्तवदर्शी असते असे म्हणता येत नाही. मग येथे संभवनीयतेचे तत्त्व कसे लावता येईल ? अ हा घटक ब या घटकापेक्षा जास्त संभवनीय आहे हे कसे ठरवायचे ? यावर एक उत्तर सुचविण्यात आले आहे ते असे : एखाद्या संबंधातील जो घटक त्यातील इतर घटकांशी जास्तीत जास्त मिळताजुळता आहे, त्याला संभवनीय मानावे. आपल्याला वर अभिप्रेत असलेल्या संभवनीयतेच्या तत्त्वापेक्षा हे अगदीच वेगळे तत्त्व आहे. कलाकृतीतील घटकांची संघटना वास्तवातील घटकांच्या संघटनेशी सुसंवादी

असण्याची जागा येथे कलाकृतीतील घटकांच्या परस्पर संबंधातील सुसंवादाने घेतली आहे. सत्याच्या एकमेकांपेक्षा पूर्णपणे भिन्न असलेल्या दोन कसोट्या वरील दोन संदर्भांत अभिप्रेत आहेत. त्यांच्यांत गल्लत करणे योग्य नव्हे.

संगीताच्या संदर्भात वापरता यावे म्हणून 'संभवनीयते' च्या तत्त्वात आमूलाग्र बदल केल्यानंतर त्या तत्त्वाचा पुन्हा वाङ्मयकृतीच्या संदर्भात वापर करायचा असेल तर काय करायला हवे? या बदललेल्या स्वरूपात त्याचा उपयोग करायचा म्हटले तर तो परिकथांपुरता मर्यादित ठेवावा लागेल. त्याचा उपयोग वास्तववदर्शी कादंबरीच्या संदर्भात केला तर अनर्थ होईल. हीच गोष्ट लय या संकल्पनेविषयीही खरी आहे. संगीताच्या संदर्भात उत्स्फूर्तपणे निर्माण झालेली व तेथे वैधपणे वापरता येईल अशी ही संकल्पना तिच्या मुळातल्या अर्थाने डॉस्टोव्हस्कीच्या कादंबऱ्यांना खरोखरच लागू पडते का? ती लावून दाखवायची प्रतिज्ञाच केली तर बरीच ओढाताण करून लावता येईल. माणसात थोडीशी बुद्धी आणि बराचसा आचरटपणा असला तर त्याला काहीही करून दाखविणे शक्य असते. उदाहरणार्थ, वरील दोन गुणांनी संपन्न असलेला माणूस नेपोलिअन, निळे आकाश, दगडाची खाण आणि कॉलऱ्याचे जंतू यांच्यांत एक समान तत्त्व आहे हें सिद्ध करू शकेल. आपण इरेस पडलो तर काय करू शकतो हा प्रश्न नाही; प्रश्न आहे तो आपण स्वाभाविकपणे, उत्स्फूर्तपणे काय करतो हा. बहुतेक ठिकाणी असे लक्षात येईल, की एका क्षेत्रात उत्स्फूर्तपणे निर्माण झालेली संकल्पना दुसऱ्या क्षेत्रात वापरली गेली तर या वापरात मेटॅफॉरिकल एक्स्टेन्शनचा भाग बराच असतो. असे असेल तर एकच संकल्पना एकाच अर्थाने वेगवेगळ्या क्षेत्रांत वापरण्यात आली आहे असा दावा करता येणार नाही. अनेक वेळा लोकांना या गोष्टीचा विसर पडतो, आणि मग सैद्धांतिक पातळीवरील गोंधळाला सुरुवात होते.

आपल्याकडे तर आणखीही एक विस्मयजनक प्रकार घडताना दिसतो. संगीतामधला संकल्पनाव्यूह हा खरे म्हणजे संगीतकाराला आणि संगीताच्या जाणकार समीक्षकाला भावायला हवा. या संकल्पनाव्यूहात लय या संकल्पनेचे स्थान काय, त्याचे स्वरूप काय, हे त्यांनी ठरवायला हवे. पण आपल्याकडे संगीताशी फारसा संबंध नसलेली माणसे लयाच्या तत्त्वाविषयी, आणि संगीताच्या एकूण स्वभावाविषयी लिहिताना आढळतात. वाङ्मयाच्या क्षेत्रात बरेवाईट काम करणाऱ्यांना भाषेचा उपयोग (आणि जास्त करून दुरुपयोग, म्हणजे वावदूकपणा) सहजसाध्य असल्याने ते सर्व कलाक्षेत्रांत सारख्याच अधिकारवाणीने बोलताना, निर्णय देताना आढळतात. संगीतकाराला व संगीत-समीक्षकाला भाषेचे कसब सहजसाध्य नसल्याने ते बिचारे दबून जातात, निदान पूर्वी जात असत. परिस्थिती हळूहळू बदलू लागली आहे. संगीतकार व संगीत—समीक्षक बोलके झाले आहेत. ही आनंदाची गोष्ट आहे. आता हे लोक आपल्या' बाजूने इतर क्षेत्रांवर आक्रमण करणार नाहीत अशी आशा करू या. सध्या तरी फक्त साहित्यात थोडीफार गती असलेल्यांना विनंती करायला हवी की, साहित्याकडून एकूण कलास्वरूपाविषयीच्या सिद्धांताकडे जाताना इतर कलाप्रांतांतील उदाहरणे देऊन आत्मवंचना व परवंचना करू नका. 'कुमार गंधर्वांनी सादर केलेला मालकंस घ्या', 'आरांनी काढलेली चित्रे घ्या' असे म्हणण्याचा मोह झाल्यास स्वतःला असे विचारा 'माझी संगीत ऐकण्याची / निर्माण करण्याची निदान १०/१५ वर्षांची तपश्चर्या आहे का? मी हजार-बाराशे चित्रप्रदर्शने पाहिली आहेत का?' या प्रश्नांना नकारार्थी उत्तरे मिळाल्यास स्वतःचा कलास्वरूपसिद्धांत बांधताना, मांडताना कुमार गंधर्व आणि आरा यांचा उल्लेख निष्ठापूर्वक टाळा. पुरेशी तयारी नसताना तुम्ही जर असे उल्लेख करीत सुटलात तर ते विद्वत्तेच्या क्षेत्रातील पाप (अॅकॅडेमिक सिन) ठरेल. आपल्याकडे तर बौद्धिक परिस्थिती इतकी वाईट आहे, की ज्यांना कोणत्याच कलाप्रांतात कसलीच गती नाही असे लोकसुद्धा आपल्याला तत्त्वज्ञान किंवा पदार्थविज्ञान किंवा मनोविज्ञान यात डिग्रीचा कागद मिळालेला आहे या वशिल्याच्या जोरावर सौंदर्यशास्त्राच्या अन्नछत्रात हात धुवून घेताना आढळतात.

इतर क्षेत्रांत थोडीफार तार्किक शिस्त पाळायला तयार असलेले लोकही कलाक्षेत्रांतील संकल्पनांच्या

बाबतीत बरीच भाबडी भूमिका घेतात. याचे कारण सौंदर्यशास्त्राच्या कार्याच्या सर्व बाजूंकडे ते लक्ष देत नाहीत ; काहींना या सर्व बाजू माहीत नसणेही शक्य आहे; इतर काहींना त्यांचे महत्त्व कळले नसावे. कलाकृतींविषयी समीक्षक जी विधाने करतात त्यांची व त्यांत सापडणाऱ्या संकल्पनांची चिकित्सा करणे हे सौंदर्यशास्त्राचे कार्य होय. ही चिकित्सा दोन अंगांनी व्हायला हवी. संकल्पनांच्या तार्किक वैशिष्टयांची व त्यांच्या आशयांची अशी दुहेरी चिकित्सा येथे अभिप्रेत आहे. बहुतेक लोक संकल्पनेच्या आशयाच्या चिकित्सेने आपल्या कामाची सुरुवात करतात. थोड्या वेळात ते ठेचकाळतात, वैचारिक आवर्तात फसतात, अनेक वेळा हुकूमशाही वृत्तीने वागू लागतात. हे सर्व टाळायचे असेल तर संकल्पनांच्या तार्किक वैशिष्टयांची जाणीवपूर्वक चिकित्सा करणे हे आवश्यक ठरते.

एका उदाहरणाच्या साहाय्याने हा मुद्दा स्पष्ट करता येईल. समजा, आपण एक पुस्तक वाचायला सुरुवात केली आहे. त्या पुस्तकाचे नाव आहे **गारंबीचा बापू**. पुस्तक थोडेसे वाचल्यावर लक्षात येते, की काहीतरी हकीकत सांगणारे हे गद्य लेखन आहे. परंतु ते खरोखर घडलेल्या घटनांची, खरोखरीच्या माणसांची हकीकत सांगणारे लेखन नसून कल्पितांची हकीकत सांगणारे लेखन आहे... ही एक **कादंबरी** आहे आणि हे पुस्तक एक कादंबरी म्हणूनच वाचायला हवे. वरील वर्णनावरून हे ध्यानात आले असेल, की वाचनाच्या अगदी आरंभापासून आपल्याला वर्गीकरणाची जरुरी असते.

येथे दोन प्रश्न निर्माण होतात. पहिला प्रश्न वर्गीकरणाच्या वैधतेविषयी असून, दुसरा कादंबरी या विषयीचा आहे. काही लोकांच्या मते वर्गीकरणाला समीक्षाप्रक्रियेत केवळ व्यावहारिक सोय म्हणून स्थान दिले जाते. वाङ्मयकृतींचा वर्ग, वाङ्मयप्रकार या संकल्पनेला वैध असा सैद्धांतिक पायाच नाही. बेनेदेत्तो क्रोचे याने ही अतिरेकी भूमिका घेतली आहे. ग्रंथपाल आपल्या सोयीसाठी पुस्तकांना वेगवेगळ्या कपाटांमध्ये ठेवतो ; एका कपाटावर तो नाव टाकतो ' नाटक', दुसऱ्यावर लिहितो ' कादंबरी ' ... पाचव्यावर लिहितो ' संकीर्ण'. मग सैद्धांतिक आपला शोध सुरू करतो : ' ज्या अर्थी या कपाटावर ' कादंबरी ' हे नाव आहे त्या अर्थी त्यातील सर्व पुस्तकांमध्ये कसले तरी समान तत्त्व असले पाहिजे. ते शोधायला हवे.' आपले नशीब की ' संकीर्ण ' या नावाच्या कपाटातील पुस्तकांचे समान तत्त्व शोधायला तो निघत नाही. अशा प्रकारे क्रोचेने कलाकृतीच्या वर्गीकरणाची चेष्टा केली आहे. त्याच्या मते कला ही एक अशी महाजाती (जीनस) आहे की जिच्यात जाती (स्पिसीज) नसतात, फक्त सभासद (मेंबर्स) असतात. पण हे म्हणणे सयुक्तिक नाही. जो महाराष्ट्रीय नाही, गुजराथी नाही, राजस्थानी नाही, असा निप्रांतीय व केवल भारतीय ज्याप्रमाणे असू शकत नाही, तशी जी चित्रकृती नाही, वाङ्मयकृती नाही... अशी वर्गातीत केवल कलाकृती असू शकत नाही. आणि जी कादंबरी नाही, भावकविता नाही, नाट्यकृती नाही ... अशी वाङ्मयप्रकारातीत वाङ्मयकृती असू शकत नाही. अमूक वस्तू कलाकृती आहे हे कसे ओळखायचे ? हा प्रश्न एखादा तत्त्वज्ञानी, विशेषतः जुन्या पठडीतला तत्त्वज्ञानी विचारील. अ-तत्त्वज्ञानी वाचक विचारतो, ' मी जे वाचायला घेतले आहे ते कादंबरी आहे हे नक्की कसे ठरवायचे ? काही बाबतींत ते **जादुगार, कुलाब्याची दांडी, गारंबीचा बापू** ... यांच्यासारखे आहे, पण ... ' आपल्या चर्चेच्या संदर्भात हा दुसरा प्रश्नच महत्त्वाचा आहे. दुसऱ्या एका कारणासाठीही कलाकृतींच्या/वाङ्मयकृतींच्या वर्गीकरणाचा प्रश्न महत्त्वाचा आहे. पुस्तक वाचताना ते कादंबरी या वर्गातील आहे हे लक्षात येऊ लागले, की विशिष्ट अपेक्षा निर्माण होऊ लागतात. ते नाटक आहे असे लक्षात आले तर वेगळ्या अपेक्षा निर्माण होतात, आणि काही अपेक्षा बाजूला सारल्या जातात. ते संगीत नाटक आहे असे कळले की आधीच्या पेक्षा जास्त विवक्षित अपेक्षा निर्माण होतात. वाङ्मयप्रकार कोणता आहे हे कळले म्हणजे विवक्षित अपेक्षा निर्माण होतात. कारण प्रत्येक प्रकाराशी संलग्न असलेले निश्चित संकेत असतात. इतिहासाच्या ओघात हे संकेत संस्कारित झालेले असतात, त्यांच्यांत बदल घडलेले असतात; पण यामुळे संकेतांचे एकूण अस्तित्वच नाकारता येईल

अनुक्रमणिका

अशी परिस्थिती कधीच निर्माण होत नाही. आतापर्यंत आपण वाचकाच्या दृष्टिकोनातून विचार करीत होतो. जे वाचकाच्या बाबतीत खरे आहे तेच लेखकाच्या बाबतीतही खरे आहे. लेखक जेव्हा पुस्तकाचे पहिले पृष्ठ लिहीत असतो तेव्हाच आपण कोणत्या वाङ्मयप्रकाराच्या कक्षेमध्ये लिहीत आहोत याची निदान अर्धस्फुट जाणीव त्याला होऊ लागलेली असते. गायक नुसता गायला सुरुवात करीत नाही, तो मालकंससारखा कोणतातरी निश्चित राग गायला सुरुवात करतो. संगीताच्या शिक्षणातच रागांच्या संकल्पनांची जाणीव प्रथमपासूनच शिक्षकाने व शिष्याने गृहीत धरलेली असते.[२] तार्किक दृष्टयाच संकल्पनांचे, वर्गीकरणाचे कलाकृतीशी गर्भधारणेपासूनच सह-अस्तित्व असते असे मानल्याखेरीज गत्यंतर नाही.

वर उल्लेखिलेल्या अपेक्षा व संकेत असतात म्हणूनच कलाकृतींचे मूल्यमापन शक्य होते. समाज, आपल्या हे लक्षात आले की, आपण एक वास्तवदर्शनात्मक कादंबरी वाचीत आहोत. अशा कादंबऱ्यांच्या संदर्भात वर्ज्यावर्ज्य काय असते हे आता आपल्याला बऱ्याच निश्चित प्रमाणात ठाऊक असते. कारण या प्रकारच्या बऱ्याच कादंबऱ्या आपण वाचलेल्या असतात. या वाचनाचे जे संस्कार आपल्या मनात संश्लेषित झालेले असतात, या प्रकारच्या चांगल्या कादंबऱ्यांविषयीचे जे व्यामिश्र व लवचिक निकष आपल्या मनात तयार झालेले असतात, त्यांच्या साहाय्याने आपण आता वाचीत असलेली कादंबरी कितपत यशस्वी झालेली आहे हे ठरवू लागतो. त्याच बरोबर आपण या कादंबरीत काही नवीन आहे का, परंपरागत संकेतांपैकी काही जाणीवपूर्वक मोडले आहेत का, आशयाच्या निवडीबाबत, त्यातील सूक्ष्मतेबद्दल, त्याच्या मांडणीबद्दल, शैलीबद्दल, तंत्राबद्दल, शब्दकळेबद्दल ...काही प्रयोगशीलता दाखविली आहे का हेही पाहत असतो. कारण नवेपणा, वेगळेपणा यावरही कादंबरी/नाटक/कविता...यांचे मूल्य काही प्रमाणात अवलंबून असते. नवेपणा/वेगळेपणा ही सापेक्ष (रिलेटिव्ह) संकल्पना आहे. निरपेक्षपणे (ॲब्सोल्युटिस्ट पद्धतीने) तिचा वापर करणे अशक्य आहे. जेथे संकेत, परंपरा, इतिहास हे आहेत तेथेच नवेपणा/वेगळेपणा तार्किक दृष्टया शक्य आहे. वर्गीकरण आवश्यक तर आहे, पण ते केले म्हणजे समीक्षेचे काम पूर्ण झाले असे म्हणता येत नाही. हा आपल्यापुढचा पेच आहे.

वरती ज्या दोन प्रश्नांचा उल्लेख केला होता त्यांपैकी दुसऱ्याकडे आता वळायला हवे. हा प्रश्न कादंबरी आणि तत्सम संकल्पनांच्या स्वरूपाबद्दलचा आहे. समीक्षेत या संकल्पनांचा अपरिहार्यपणे वापर करावा लागतो हे आपण वर बघितले. त्याचबरोबर हेही लक्षात ठेवायला हवे, की एखादे लिखाण ही एक कादंबरी आहे की नाही हे ठरविणे हे एखादा प्राणी कुत्रा आहे की नाही हे ठरविण्याइतके सोपे नाही. कारण कुत्रा या संकल्पनेप्रमाणे कादंबरी, नाटक, शोकात्मिका इत्यादी संकल्पना बंदिस्त नाहीत. त्यांची सर्वकालिक अशी व्यवच्छेदक लक्षणे सांगता येत नाहीत. इंग्लंडमध्ये कादंबरी या वाङ्मयप्रकाराचा उदय १८ व्या शतकाच्या आसपास झाला असे मानले जाते. सुरुवातीपासूनच हा वाङ्मयप्रकार बंदिस्त नव्हता. सुरुवातीच्या काळातल्या **रॉबिन्सन क्रूसो, पामेला, टॉम जोन्स, रॉडरिक रँडम, ट्रिस्ट्रम शँडी** या गाजलेल्या सर्व कादंबऱ्यांमध्ये एक समान सत्त्व आहे असे दाखविता येत नाही. पण त्यांच्यांत साम्यभेदांचे एक जाळे आहे हे मात्र दिसू शकते. जसजशी या वाङ्मयप्रकारात भर पडली तसतसे हे जाळे जास्त विस्तृत व व्यामिश्र बनत गेल्याचे दिसते. ते कोणत्या दिशेने आणि कसे वाढत जाईल हे आज सांगता येणार नाही. कादंबरीसारख्या वाङ्मयप्रकाराची संकल्पना अधिकाधिक व्यामिश्र होत जाते याचे आणखी एक कारण असे, की तिच्यात इतर वाङ्मयप्रकारांची काही वैशिष्टये अधूनमधून येऊन मिसळतात. कधीकधी एखाद्या कादंबरीत संवादांचे इतके वैपुल्य होते, की नाटकाची आठवण व्हावी. मराठीतील संगीत नाटकांमध्ये दोन कला-

---

२. संगीतक्षेत्रातली ही वस्तुस्थिती प्रा. मिलिंद मालशे यांनी माझ्या नजरेस आणून दिली. 'साहित्यप्रकाराची संकल्पना' या त्यांच्या लेखात या प्रश्नाची तपशीलवार चर्चा आढळेल. (प्रस्तुत लेख **वा. ल. कुलकर्णी, गौरवग्रंथ** या आगामी ग्रंथात समाविष्ट केलेला आहे.)

अनुक्रमणिका

प्रकारांचा झालेला संकर प्रसिद्धच आहे. काही कथांमध्ये घटनांचे प्रमाण खूपच कमी होते व मुक्त चिंतनाचे प्रमाण बरेच वाढते; व मग त्यांना कथा म्हणायचे की चिंतनात्मक ललित निबंध म्हणायचे याबद्दल संभ्रम निर्माण होतो. हे अर्थात सीमारेषेवरचे उदाहरण झाले. इतरत्रही अशी उदाहरणे सापडतात. चुलत-मामे भावाला नातेवाईक मानायचे की नाही याविषयी नेहमीच वाद संभवतो. पण चुलत भावाला आपण निश्चितपणे नातेवाईक मानतो– जरी तो सख्खा भाऊ नसला तरी.

कादंबरी, नाटक इत्यादी संकल्पना बऱ्याच अंशाने खुल्या असल्यामुळे त्यांना निश्चित अशा कायम स्वरूपाच्या सीमारेषा नसल्याने समीक्षकाला कधीकधी असे वाटू लागते, की या संकल्पनांचा उपयोग केल्याखेरीज आपले चालू शकेल; पण असे करणे फलदायी नाही हे त्याच्या लौकरच लक्षात येते. मग त्याला दुसऱ्या बाजूने असे वाटू लागते, की या संकल्पनांमध्ये शिस्त नसेल तर ती आणली पाहिजे; कादंबरी, नाटक इत्यादींची व्यवच्छेदक लक्षणे शोधून काढलीच पाहिजे. एखादे व्यवच्छेदक लक्षण सापडल्यासारखे वाटले, की ते फक्त **लावून दाखवायचे** काम उरले असे त्याला वाटते. पण यात आडमुठेपणाचा धोका आहे. व्यवच्छेदक लक्षणे अशा प्रकारे वापरणे हे समीक्षकाला स्वाभाविक असे नाही. ही वरून लादलेली शिस्त झाली. पण जिची बीजे मूळ स्वभावात नाहीत अशी शिस्त अंगवळणी पडत नाही. तार्किक रीतीने विचार करण्याची बीजे जर माणसांमध्ये नसती तर ॲरिस्टॉटल त्यांना आपल्या तर्कशास्त्राच्या बडग्याने तार्किक बनवू शकला नसता. सामान्यतः समीक्षक अशा प्रकारे बाहेरून लादलेली शिस्त पाळत नाही, पाळू शकत नाही. तो एखाद्या 'हुषार' सैद्धांतिकाचा घट्ट व मठ्ठ अनुयायी असेल तर अर्थात गोष्ट वेगळी. सामान्यतः साहित्यकृतींची समीक्षा करणारा टीकाकार आपण्या व्यवहारात वास्तवातील व्यामिश्रता स्वीकारतो व तिच्यातून मार्ग काढतो. पण तो सैद्धांतिक पातळीवर पोचला, की याच व्यामिश्रतेची त्याला भीती वाटू लागते. आपण वापरीत असलेल्या संकल्पनांच्या तार्किक वैशिष्ट्यांचा त्याने अभ्यास केल्यास त्याच्याच असे लक्षात येते, की आपले नेहमीचे जीवनव्यवहार चालायचे असतील तर आपल्याला विविध प्रकारच्या अनेक संकल्पनांची मदत घ्यावी लागते, त्या वेगवेगळ्या प्रकारच्या आहेत म्हणूनच त्या उपयुक्त ठरतात. त्या एकाच जातीच्या असत्या तर वैध असे आपले अनेक जीवनव्यवहार अशक्य झाले असते. प्लेटोचे एक-सत्त्व मॉडेल काही संकल्पनांचे व्यवस्थित स्पष्टीकरण देऊ शकते. इतर काही संकल्पनांसाठी आपल्याला विट्‌गिन्स्टाइनचे कुलसाम्याचे मॉडेल वापरावे लागते. जोपर्यंत माणसाच्या जीवनाची घडण आज आहे तशीच राहणार आहे, तोपर्यंत संकल्पनांच्या चिकित्सेसाठी वेगवेगळ्या मॉडेल्सचा वापर करावा लागणे अपरिहार्य आहे.

कादंबरी, नाटक इत्यादी वर्गसंकल्पनांच्या वैधतेवर आणि त्यांच्या तार्किक वैशिष्ट्यांबद्दल आपण विचार केला. वाङ्‌मयकृती-समीक्षेत नेहमी वापरण्यात येणाऱ्या या संकल्पना आहेत; त्यांच्यामुळेच समीक्षा-व्यवहार सिद्ध होतो. या संकल्पनांना मध्यवर्ती ठेवून आपल्याला दोन दिशांनी थोडाथोडा प्रवास करायचा आहे. एका बाजूने आपल्याला कादंबरी, नाटक या वर्गसंकल्पनांपेक्षा जास्त मोठ्या कक्षांच्या संकल्पनांचा विचार करायचा आहे. त्याचबरोबर दुसऱ्या बाजूने विशिष्ट कादंबऱ्या, नाटके इत्यादींच्या विश्लेषणासाठी व मूल्यमापनासाठी या कमीअधिक कक्षांच्या संकल्पनांचा नक्की किती उपयोग होतो हे शोधायचे आहे.

एकूण कलेच्या किंवा **सुंदर पदार्थांच्या** सार्वत्रिक वैशिष्ट्यांचे ज्ञान मिळविण्यात फारसे तथ्य नाही हे कलाकलांमधील व सुंदर पदार्थांमधील विविधतेचा, भिन्नतेचा विचार केल्यास कोणासही पटेल असे वाटल्यामुळे तो शोध जरा बाजूला ठेऊन थोड्या कमी कक्षेच्या संकल्पनांचा विचार करू. आधुनिक काळात **एकूण काव्याच्या** किंवा **वाङ्‌मयाच्या** स्वरूपाचे, त्यातील संघटनातत्त्वांचे स्पष्टीकरण देण्याचा काही समीक्षकांनी प्रयत्न केला आहे. त्यासाठी सामान्यपणे त्यांनी दोन मार्ग अवलंबिले आहेत. एक मार्ग म्हणजे सर्व वाङ्‌मयाला एका बृहत् वर्गात बसवायचे व त्या वर्गातील सभासदांमध्ये जी स्वरूपवैशिष्ट्ये व संघटनावैशिष्ट्ये आढळतात तीच वाङ्‌मयकृतींचीही वैशिष्ट्ये आहेत असे

समजायचे. वाङ्मयाखेरीज या बृहत् वर्गात व्यक्तिगत स्वप्ने, दिवास्वप्ने, प्राक्कथा, परिकथा, वांशिक नेणिवेतील घटक, विधी (रिच्युअल) यांचाही समावेश केलेला असतो; इतकेच नाही, तर त्यांना प्राधान्य दिलेले असते. या समीक्षकांनी मनोविज्ञान, मानववंशशास्त्र इत्यादींकडे खास लक्ष दिले असल्यास त्यात काहीच नवल नाही. वाङ्मयाच्या बाहेरून आणलेली ही मदत निश्चितपणे महत्त्वाची आहे. पण येथे एक लक्षात ठेवले पाहिजे. सर्वच वाङ्मयकृतींसाठी या मदतीची जरुरी लागत नाही. काहींचे नेहमीच्या जाणिवेच्या पातळीवरच राहून समाधानकारक स्पष्टीकरण मिळू शकते. त्यांच्या बाबतीत या पातळीपलीकडे जाऊ नये हे उत्तम. इतरत्र ही मदत घ्यायची असेल, तर ती पूर्ण तयारीसहित घ्यावी. आपल्याकडे लोकांना अभ्यासाचे वावडे असल्याने हे मुद्दाम सांगायला हवे. पुढचा मुद्दा असा, की ही बाहेरची मदत काही वाङ्मयकृतींच्या संदर्भात आवश्यक असली तरी ती पुरेशी ठरत नाही. **इडिपस** व **हॅम्लेट** या दोन्ही नाट्यकृतींची बरीचशी उकल फ्रॉइडच्या सिद्धांतामुळे होऊ शकते हे मान्य करावेच लागते. हॅम्लेटच्या हातून आपल्या वडिलांच्या खुनाचा बदला घेण्याच्या कामी इतका विलंब का लागला याची जी स्पष्टीकरणे देण्यात आलेली आहेत त्यांत डॉ. जोन्स या फ्रॉइडवादी समीक्षकाचे स्पष्टीकरण सर्वांत उजवे ठरेल असे म्हणता येईल. पण ज्या सिद्धांताच्या साहाय्याने **हॅम्लेट** व **इडिपस** या दोन्ही नाटचकृतींचे स्पष्टीकरण मिळते, केवळ त्याच्याच साहाय्याने **हॅम्लेटचे इडिपस** पासूनचे वेगळेपण कळणार नाही. त्यासाठी आणखी एखाद्या वेगळ्या स्पष्टीकरणाची गरज भासते. कोणत्याही एका वाङ्मयकृतीच्या स्वरूपाचे व मूल्याचे स्पष्टीकरण हवे असेल, तर कोठल्या तरी **एका** तत्त्वाचा, उपपत्तीचा आधार घेऊन चालत नाही, त्यासाठी **अनेक** तत्त्वांची मदत घ्यावी लागते.

वरच्या परिच्छेदात उल्लेखिलेल्या दुसऱ्या मार्गाची थोडी चिकित्सा करायला हवी. या शतकाच्या दुसऱ्या–तिसऱ्या दशकापासूनच इंग्लंड–अमेरिकेत 'न्यू क्रिटिसिझम' या परंपरेतील टीकाकारांनी एका नव्या समीक्षापद्धतीचा अवलंब केला. सर्व वाङ्मय किंवा काव्य याला ते भाषाव्यवहाराचा (डिस्कोर्स) एक प्रकार मानतात. या प्रकाराची वैशिष्टचे शोधून काढण्यासाठी ते त्याची दुसऱ्या एखाद्या, सहज डोळचात भरेल अशा, प्रकाराशी तुलना करतात. विज्ञानांमधील भाषाव्यवहाराचा प्रकार हा सर्वांच्या परिचयाचा आहे. या प्रकारात वाङ्मय बसत नाही हे उघड आहे. मग ते वाङ्मयाला अ-वैज्ञानिक भाषाव्यवहाराचा प्रकार मानून त्याची वैशिष्टचे शोधून मुक्रर करतात. वैज्ञानिक भाषा वास्तवाविषयी माहिती देण्यासाठी वापरण्यात येते, उलट वाङ्मयीन भाषेचे उद्दिष्ट कशाबद्दलही माहिती देणे हे नसून भावना व्यक्त करणे, त्यांची इतरांमध्ये निर्मिती करणे हे असते हा रिचर्ड्सचा सिद्धांत सुप्रसिद्ध आहे. जेव्हा ब्रूक्ससारखा टीकाकार सांगतो की, काव्याची भाषा म्हणजे विरोधाभासाची (पॅरॅडॉक्स) भाषा होय तेव्हा त्याच्या मनात भाषिक व्यवहाराचे असेच एक द्विभाजन आहे हे लक्षात येते.

या समीक्षकांच्या मते विरोधी शक्तींमधील संघर्ष समन्वय, विरोधाभास, अनेकार्थता, आय्रनी इत्यादींना वाङ्मयाची/काव्याची संघटनातत्त्वे, वैशिष्टचदर्शक तत्त्वे मानायला हवे. या तत्त्वांनुसार ज्यांची घडण झालेली आहे अशा कविता सापडतात. परंतु सर्व वाङ्मयकृतींमध्ये ही तत्त्वे सापडतीलच असे नाही. दुसऱ्या बाजूने असे म्हणता येईल की, ती फक्त वाङ्मयकृतींमध्येच सापडतात असे नाही. हे स्पष्ट होण्यासाठी दोन उदाहरणे घेऊ. वर्ड्सवर्थसारख्या कवींच्या अनेक कवितांमध्ये वरील तत्त्वे आढळत नाहीत. उलट विरोधाभास, आय्रनी यांची उदाहरणे दैनंदिन जीवनातही सापडू शकतात. हे समीक्षक काही वेळा संघर्षाला वाङ्मयकृतीत मध्यवर्ती स्थान देतात व हा संघर्ष सत् विरुद्ध असत्, पुण्य विरुद्ध पाप, जीवन विरुद्ध मृत्यू, प्रकाश विरुद्ध अंधार अशा स्वरूपाचा असल्याचे सांगतात. अशा प्रकारचे संघर्ष प्रत्येक वाङ्मयकृतीत असल्याचे सहज दाखविता येते. पण ते वाङ्मयाबाहेरही सापडत असल्याने या समीक्षकांची पंचाईत होते. आणखी एक महत्त्वाची अडचण अशी, की या तत्त्वांना अतिरिक्त महत्त्व दिल्यास, त्यांना सर्व वाङ्मयकृतींच्या व्यवच्छेदक लक्षणाचे स्थान दिल्यास, वेगवेगळ्या वाङ्मयप्रकारांमधील भेदांचे महत्त्व नष्ट होते. जर डनची एखादी भावकविता, शेक्सपिअरचे एखादे **किंग लिअर-**

अनुक्रमणिका

सारखे नाटक, **ब्रदर्स कॅरॅमॅझॉव** सारखी डॉस्टो-व्हस्कीची कादंबरी या सर्वांमध्ये एकच व्यवच्छेदक लक्षण असेल तर भावकविता, नाटक, कादंबरी हे भेद हवेतच कशाला ? पण हे वाङ्मयप्रकारांचे भेद महत्त्वाचे असतात हे आपण या आधी पाहिले आहे. वर उल्लेखिलेल्या समीक्षापद्धतीचा पुरस्कार करताना या टीकाकारांच्या डोळ्यासमोर कविता, विशेषतः लघुकविता, असणार हे सहज लक्षात येते. लघुकविता हा एक महत्त्वाचा वाङ्मयप्रकार आहे हे खरे असले, तरी एकूण वाङ्मयाचा सर्वांगीण विचार करताना लघुकवितेला प्रातिनिधिक वाङ्मयप्रकाराचे स्थान देणे चूक ठरेल; कोणत्याही एका वाङ्मयप्रकाराला हे स्थान दिले तरी हेच घडेल. वरील टीकाकारांनी ही चूक केल्यामुळे ते केवळ लघुकवितेलाच प्रस्तुत ठरेल अशा संकल्पनाव्यूहातून सर्व वाङ्मयाकडे पाहू लागले. सामान्यतः लघुकवितेत ठसठशीतपणे उभ्या राहतील अशा व्यक्तिरेखा नसतात, विस्तृत असे कथानक नसते, मोठ्या पल्ल्याची वर्णने नसतात. त्यामुळे साहजिकच लघुकवितेवरील विचारात व्यक्तिरेखा, कथानक यांच्यापेक्षा प्रतिमा इत्यादींना बरेच जास्त महत्त्व मिळते. पण **वॉर अँड पीस** सारख्या कादंबरीचा विचार करताना असे केल्यास अनर्थ होईल.

कादंबरी, नाटक इत्यादींपेक्षा जास्त मोठ्या कक्षांच्या संकल्पनांचे समीक्षेत काय स्थान असते याची वर थोडक्यात चर्चा केली. क्रमशः विस्तारत जाणाऱ्या संकल्पनांना, समीक्षेत होणाऱ्या त्यांच्या उपयोगाला नव-ॲरिस्टॉटलपंथीय आर. एस. क्रेन या समीक्षकाने तीव्र विरोध केला. क्रेनने आपल्या **द लँग्वेजिस ऑफ क्रिटिसिझम अँड द स्ट्रक्चर ऑफ पोएट्री** मध्ये याबाबत जे आक्षेप घेतले आहेत त्यांतील महत्त्वाचे आक्षेप याआधीच्या तीन परिच्छेदांत संक्षेपाने समाविष्ट केलेले आहेत. क्रेनचे प्रस्तुत पुस्तकातील प्रतिपादन असेः– कोणतीही समीक्षा ही अपरिहार्यपणे कुठल्यातरी चौकटीत होत असते. या चौकटी अनेक आहेत. कोणती चौकट निवडायची हे समीक्षकाचे उद्दिष्ट काय आहे यावर अवलंबून असते. जर विशिष्ट वाङ्मयकृतींचे स्वरूप समजाऊन घेणे हे उद्दिष्ट असेल तर ज्यांचा स्वाभाविक कल विशिष्टापेक्षा सामान्याकडे आहे त्या चौकटी उपयोगाच्या नाहीत हे ओघानेच येते. क्रेनच्या मते या चौकटींपेक्षा ॲरिस्टॉटलची चौकट जास्त उपयुक्त आहे; कारण समीक्षकाला कर्तव्य असते विशिष्ट वाङ्मयकृतींशी, त्यांच्या विशिष्ट संघटनतत्त्वांशी, आणि म्हणूनच त्याने विशिष्ट-वाङ्मयकृती-लक्ष्यी अशा ॲरिस्टॉटलप्रणीत समीक्षापद्धतीचा पुरस्कार केला.

स्वतः ॲरिस्टॉटलने आपल्या **पोएटिक्स**मध्ये शोकात्मिका व महाकाव्य या वाङ्मयप्रकारांची चर्चा केली आहे. वाङ्मयप्रकारांची चर्चा कशी करावी याचा एक चांगला नमुना ॲरिस्टॉटलने केलेल्या शोकात्मिकेच्या चर्चेत मिळतो. यावरून असा निष्कर्ष काढायला हरकत नाही, की क्रेनसारख्या नव-ॲरिस्टॉटलपंथातील समीक्षकाचा वाङ्मयप्रकाराच्या संकल्पनेला विरोध नसावा. या संकल्पनांपेक्षा जास्त मोठ्या कक्षांच्या संकल्पनांना त्याचा विरोध असणे मात्र संभवनीय वाटते. वाङ्मयप्रकारांच्या संकल्पना निरूपयोगी नाहीत, पण त्या पुरेशा नाहीत इतकेच क्रेनला अभिप्रेत असावे. जेथे जेथे विशिष्ट गोष्टींच्या विशिष्टतेची बूज राखायची असते तेथे तेथे क्रेनच्या प्रतिपादनातील सत्यतेचे प्रत्यंतर येते. जेथे ही बूज राखायचे कारण नसते तेथे वर्गीकरण झाल्याबरोबर वर्गातील सभासदांचे प्रश्न चटकन सुटतात. सर्व जिराफांच्या माना लांब असतात हे एकदा कळले की राणीच्या बागेतील नव्या आलेल्या जिराफाची मानही लांब असणार असे आपण म्हणतो. या जिराफाला स्वतःचे असे व्यक्तित्व असणार; पण त्याच्याकडे आपण लक्ष देत नाही, ते अपेक्षितही नसते. माणसाविषयी विचार करताना मात्र आपण असे करीत नाही. आधुनिक काळात माणसाच्या संकल्पनेतच व्यक्तित्व असणे हे गृहित धरले जाते. मानवनिर्मित अशा अनेक गोष्टींबद्दलही आपला हाच दृष्टिकोन असतो. वाङ्मयकृतींच्या विषयी हे निश्चितच खरे आहे. प्रत्येक वाङ्मयकृती इतरांपेक्षा थोडीतरी वेगळी असते, असायला हवी. तिच्या वेगळेपणावर तिच्या एकूण मूल्याचा काही भाग आधारलेला आहे असे आपण मानतो.

समजा, आपल्याला **मॅक्बेथ** चे विश्लेषण–मूल्यमापन करायचे आहे. त्यासाठी शोकात्मिका या वाङ्मयप्रकाराबद्दल आपल्याला जी माहिती व

अनुक्रमणिका





प्रत्यक्ष अनुभव उपलब्ध आहेत त्यांचा उपयोग होईल याविषयी शंका नाही. शेक्सपिअरच्या शोकात्मिकांच्या उपवर्गाचा जास्त नेमका उपयोग होईल. ए. सी. ब्रॅडलीने शेक्तपिअरच्या शोकात्मिकांच्या आशयाविषयी व जडघडणीविषयी काही निष्कर्ष काढले आहेत. या शोकात्मिकांचे अंतरंग समजण्याच्या दृष्टीने ते महत्त्वाचे आहेत यात शंका नाही. पण ब्रॅडलीने शेक्सपिअरच्या शोकात्मिकांचा फॉर्म्युला दिलेला नाही. तसा फॉर्म्युला नसतो. तो असता तर शेक्सपिअरची एक शोकात्मिका वाचून त्याच्या इतर शोकात्मिकांविषयी आपण बिनधास्तपणे विधाने करू शकलो असतो. आणि ती खरीही ठरली असती. पण असे होत नाही. मॅक्बेथचे विश्लेषण करायचे असेल, तर मॅक्बेथच वाचावे लागते; त्याला पर्याय नाही. याचा अर्थ असा नाही, की ब्रॅडलीने काढलेले निष्कर्ष उपयुक्त नाहीत. अर्थ इतकाच, की कोणत्याही एका शोकात्मिकेच्या संदर्भात ते पुरेसे नाहीत. प्रत्येक वाङ्मयकृती निदान काही प्रमाणात, काही बाबतीत ...इतर वाङ्मयकृतींपेक्षा वेगळी असल्याने तिची अभिव्यक्ती, संघटनतत्त्व, तिच्यात पाळलेले संकेत इत्यादी इतर वाङ्मयकृतींमधल्या याच घटकांपेक्षा वेगळे असणे क्रमप्राप्तच आहे.

प्रत्येक वाङ्मयकृतीचे संघटनतत्त्व, आविष्कारतत्त्व तिच्याचपुरते मर्यादित असते, ते खास तिचे असे असते, त्याची इतरत्र पुनरावृत्ती संभवत नाही हा कांट-हेगेल परंपरेतील एक लोकप्रिय सिद्धांत आहे. हा मान्य केला, की प्रत्येक कलाकृतीच्या यशापयशाचे निकष तिच्यातच असतात हे ओघानेच येते. कांटने जज्मेन्ट (निर्णयशक्ती) या मनःशक्तीचे दोन प्रकार कल्पिले आहेत : डिर्टमिनेट (निबद्ध) व रिफ्लेक्टिव्ह (मुक्त). जज्मेन्टचे कार्य अनेकतेत एकता निर्माण करणे हे असते. ज्यावेळी एकता निर्माण करण्यासाठी संकल्पना आधीच अस्तित्वात असते त्यावेळी निर्णयशक्ती निबद्ध असते; आणि ज्यावेळी अनेकतेत एकता निर्माण करण्यासाठी संकल्पना शोधायची असते तेव्हा ती मुक्त असते. सौंदर्यानुभवात मुक्त निर्णयशक्ती कार्यान्वित होत असते. येथे संकल्पना, म्हणजेच एकतेचे, संघटनेचे तत्त्व दिलेले नसते, ते शोधायचे असते. हे तत्त्व अनेकतेच्या स्वरूपावर अवलंबून राहील. अनेकतेच्या प्रत्येक जथ्याला वेगळे तत्त्व लागेल. जर अनेक जथ्यांना समान असे तत्त्व सापडले तर ते निबद्ध संकल्पनेच्या स्वरूपाचे होईल आणि हे तर कांटला टाळायचे आहे; कारण नाही तर सौंदर्यानुभवाचे रूपांतर ज्ञानानुभवात होईल व त्याची स्वायत्तता जाईल. म्हणून स्वायत्त सौंदर्यानुभवाचे विश्लेषण करताना कांट त्यातील संकल्पनेचे अस्तित्व मान्य करण्याच्या फार जवळ येतो; पण तो अखेरपर्यंत ते मान्य मात्र करीत नाही.

कांटच्या समोर उभ्या असलेल्या अडचणीतून बाहेर पडण्याचा एकमेव मार्ग म्हणजे सौंदर्याच्या/कलेच्या क्षेत्रातही संकल्पना असतात, हे मान्य करायचे आणि त्याचबरोबर असेही सांगायचे, की या संकल्पना बंदिस्त नसून काही प्रमाणात खुल्या असतात. यांपैकी काही संकल्पना विशिष्ट कलाप्रांतातच उगवलेल्या व बहुधा त्यांच्यापुरत्या मर्यादित अशा असतात; उदाहरणार्थ, भैरवी, मालकंस, ख्याल, ठुमरी, पंचम, सुनित, पादाकुलक कथा... या संकल्पना पाहा. (दर कलाप्रांतात त्याच एकटचा प्रांतापुरत्या मर्यादित अशा संकल्पना सापडतील असे नाही. संगीतासारख्या कलेत अशा संकल्पना मिळण्याचा संभव सर्वांत जास्त; वाङ्मयात ही संभवनीयता सर्वांत कमी असणार.) कलाप्रांतातील संकल्पना काही प्रमाणात खुल्या असतात हे मान्य केले म्हणजे कलाकृतींचे बंदिस्त हुबेहुब, सारख्या (आयडेन्टिकल) सभासदांचे वर्ग नसतात तर ज्यांच्यांत साम्यभेद आहेत अशी त्यांची कुले असतात हेही मान्य करावे लागते. यावरून हेही लक्षात येईल, की दोन कलाकृतींमधील आशय, संघटनतत्त्व, आविष्काराची पद्धती यांच्यांत हुबेहूब सारखेपणा नसतो, तो अपेक्षित नसतो आणि करू म्हटले तरी तो निर्माण करता येत नाही; त्यांच्यात मर्यादित सारखेपणा असू शकतो, व असतोही. त्यामुळेच कोणतीही कलापरंपरा घेतली तरी तिच्यात निर्मिती आणि आस्वाद या दोन्ही अंगांनी शिकणे-शिकविणे शक्य होते.

ज्याची पुनरावृत्ती कोणत्याही रीतीने, कोणत्याही प्रमाणात होणे शक्यच नाही असे संघटनतत्त्व असले तर ते आतापर्यंत निर्माण झालेल्या मानवी कला-

अनुक्रमणिका

कृतींमध्ये किंवा पुढे निर्माण होणाऱ्या कलाकृतींमध्ये दिसणे शक्य नाही. विश्वचैतन्यवाद्यांच्या मते कोणत्याही वस्तूच्या स्वरूपाचे खरेखुरे आकलन व्हायचे असेल तर तिचे विश्वातील इतर सर्व वस्तूंशी जे संबंध आहेत त्यांचे ज्ञान व्हायला हवे कारण त्या वस्तूचे स्वरूपच या संबंधांनी सिद्ध झालेले असते. कोणत्याही सांत ज्ञात्याच्या ज्ञानात, तो सांत आहे तोपर्यंत, अपूर्णता राहणार; या ज्ञानाच्या विषयातही त्याच्या सांततेमुळे अपूर्णता राहणार. कलाकृतीलाही हे लागू आहे. प्रत्येक कलाकृती सांत असेतो अपूर्ण राहणार. तिने सर्व विश्व आत्मसात केले तरच ती पूर्ण होणार व तिचे संघटन/आविष्कार-तत्त्व खऱ्या अर्थाने अनन्यसाधारण होणार. विशिष्ट कलाकृतीपुरतेच मर्यादित राहणारे, पुनरावृत्तीक्षम नसलेले असे संघटन/आविष्कार तत्त्व विश्वरूपी कलाकृतीतच संभवते. पण अशा कलाकृतीचा अनुभव वैश्विक संविद् असलेल्या अनंत अशा रसिकाला, म्हणजे ब्रह्माला किंवा ईश्वरालाच शक्य आहे. रसिकाच्या अहंचे व त्याच्या अनुभवविषयाचे काही प्रमाणात निर्विशेषीकरण (डीपर्टिक्युलरायझेशन) झाले म्हणजे तेव्हढ्याने ब्रह्मानंदही होत नाही की ब्रह्मास्वादसहोदर आनंदही मिळत नाही. आपण रसिक/ ज्ञाते/कर्ते म्हणून सांत आहोत व आपले अनुभव-विषयही सांतच आहेत. म्हणून कोणत्याही एका विशिष्ट कलाकृतीमध्ये निःशेषपणे सामावून जाईल असे संघटनतत्त्व / आविष्कारतत्त्व मानवाच्या जगात सापडणे तार्किक दृष्ट्याच अशक्य आहे. असे आहे तोपर्यंत संकल्पना व उदाहरणे, वर्ग व सभासद, परंपरा व विशिष्ट कलाकृती हे भेद राहणार, व त्यांचे परस्परावलंबित्वही राहणार.

आपण फॉर्मची चर्चा करीत आहोत याचे प्रमुख कारण असे, की मराठी समीक्षकांना सैद्धांतिक पातळीवर फॉर्मचे विशेष आकर्षण आहे; पण वाङ्मयकृतींविषयीच्या त्यांच्या पहिल्या उत्स्फूर्त प्रतिक्रिया मात्र आशयनिष्ठ असतात. उदाहरणादाखल आपण दोन कथा घेऊ. दोन्ही एकाच व्यक्तीने लिहिलेल्या आहेत. दोन्हींत सारखीच सफाई आहे. पहिल्या कथेत एका होस्टेलमध्ये चालू असलेल्या विद्यार्थी विरुद्ध वॉर्डन या झगड्याचे चित्रण आलेले आहे. एक विद्यार्थी उपोषणाला बसलेला आहे. वातावरण तंग आहे. अशा परिस्थितीत वार्डनची पत्नी त्या विद्यार्थ्याला मायेने गोंजारते व उपोषण सोडायला लावते. त्याचबरोबर ती आपल्या पतीला वॉर्डनचे पद सोडायला लावते. दुसऱ्या कथेत एका विचित्र जाळ्यात सापडलेल्या स्त्रीची तगमग दाखविली आहे. तिचे लग्न होऊन तिला मूल झालेले आहे. खरे म्हणजे हा तृप्तीचा व आनंदाचा क्षण; पण त्याच वेळी तिला कळते, की तिच्या माहेरच्या घराण्यात वंशपरंपरेने आलेली एक व्याधी आहे– दर पिढीत कोणालातरी एकाला वेड लागते. आपल्या स्वतःत चमत्कारिकपणाची बीजे आहेत ही जाणीव तिच्या मनात एकदम चमकून जाते. ती हादरते आणि आपल्या मुलाबद्दल मनापासून एकच चिंतिते – तो मुलगा आपला न ठरता केवळ आपल्या नवऱ्याचा ठरो, तो आपल्या वंशातला न ठरता केवळ नवऱ्याच्या वंशाचा ठरो. हे चिंतिताना तिच्या मनाची जी तगमग होते ती कथेत प्रभावीपणे व्यक्त झालेली आहे. या दोन कथांपैकी पहिली तिच्यातील दिवास्वप्नीपणामुळे सामान्य ठरते व दुसरी तिच्यातील मानसिक तगमगीच्या प्रत्ययकारी चित्रणामुळे मूल्यदृष्ट्या चांगली ठरते असे आपण उत्स्फूर्तपणे म्हणू. दुसऱ्या कथेला आपण जे चांगले म्हटले ते प्रामुख्याने तिच्यातील घनस्वरूपी आशयगुणांमुळे, आणि पहिलीला सामान्य म्हटले ते तिच्यातील हिणकस आशयामुळे. येथे हेही लक्षात ठेवले पाहिजे, की आपण दुसऱ्या कथेला चांगले म्हटले आहे, महान म्हटलेले नाही. सैद्धांतिक झापडे लावलेल्या मराठी समीक्षकाला आशयगुणांचा संबंध वाङ्मयीन महात्मतेशी लावलेला चालतो, वाङ्मयीन चांगलेपणाशी नाही. एखादी वाङ्मयकृती ही वाङ्मयकृती आहे की नाही हे ठरविताना आपण आशयाला उत्स्फूर्तपणे योग्य ते महत्त्व देतो. पण सैद्धांतिक पातळीवर मात्र समीक्षकाला हे अवैध वाटते. चित्रकलेविषयी लिहिताना रंगांना कमी लेखून आकृतीला सर्व महत्त्व देण्यात कांटने जी चूक केली, तीच चूक वाङ्मयकृतीच्या चांगलेपणाचा/वाङ्मयकृतीपणाचा तिच्यातील आशयगुणांशी जो संबंध आहे त्याला पुरेसे महत्त्व न देऊन, आणि रचनेला अतिरिक्त महत्त्व देऊन आजचे मराठी सैद्धांतिक

अनुक्रमणिका

समीक्षक करीत आहेत. वाङ्मयकृती जी चांगली ठरते ती अनेक प्रकारच्या गुणांमुळे; ते गुण आशय, शब्दकळा, शैली, वृत्तयोजना, कथावस्तूची मांडणी इत्यादी वाङ्मयकृतीच्या अनेक अंगांचे गुण असतात; याचा आपल्याकडे विसर पडत चाललेला आहे. आणि म्हणूनच एखाद्या कथेच्या वरील सर्व अंगांचे विश्लेषण व मूल्यमापन केल्यावरही सैद्धांतिक झापडे लावलेले समीक्षक म्हणतात, की 'तुम्ही सांगितलेले सर्व जरी मान्य केले तरी ही कथा एक कलाकृती कशामुळे ठरते हा प्रश्न उरतोच. आता तरी फॉर्मचे महत्त्व तुम्हाला मान्य करावेच लागेल.'

यामागचे गृहीतकृत्य असे : कलाकृती नावाचा एक आखीव वर्ग असतो ; त्याचे निश्चित एक व्यवच्छेदक लक्षण असते ; ते आशयाच्या अंगाने जाऊन मिळत नसते, कारण सर्व कलांमध्ये समान असा आशय नसतो; खरे पाहता वाङ्मयकलेत जसा शब्दांतून आविष्कृत झालेला अर्थरूपी आशय असतो, तसा आशय केवळ पॅटर्न असलेल्या रंगाकृतीत नसतो, तेथे असतात संघटित झालेले घटक. या मूलगामी भिन्नतेमुळे सर्व कलांना समान असे तत्त्व आशयात मिळणे शक्य नाही. यातून सुटण्याचा एकमेव मार्ग म्हणजे सर्व कलाप्रांतातील सर्व कलाकृतींचे व्यवच्छेदक लक्षण केवल फॉर्ममध्ये शोधायचे. सर्व कलाकृतींना सामावून घेणारे हे तत्त्व असल्याने त्यात पराकोटीची अमूर्तता येणे अपरिहार्य ठरते. 'अनेकतेत एकता', 'संवाद-विरोध-समतोल' अशी तत्त्वे उदाहरणादाखल घेता येतील.

वरील गृहीतकृत्य स्वीकारणाऱ्यांची एक अडचण समजू शकते. केवळ आशयाच्या अंगाने गेल्यास कलाकृती व अ-कलाकृती यांतील सीमारेषा निश्चितपणे आखता येईल असा विश्वास त्यांना वाटत नाही. पण नेटाने प्रयत्न केल्यास आवश्यक त्या सीमारेषा सापडू शकतील. त्या निश्चित नसल्या तरी समीक्षा-व्यापाराला बहुतेक वेळा पुरेशा ठरतात. समजा, आपण उपरा हे पुस्तक वाचीत आहोत. पूर्वी आपल्याला कैकाडी जमातीबद्दल जवळजवळ काहीच माहिती नव्हती. आता आपल्याला बरेच काही कळले. आपले एकूण अनुभवविश्व संपन्न झाले. नुसते इतकेच नाही; तर आपल्या भावनात्मक—नैतिक प्रतिक्रियांची नेहमीची यंत्रणा हादरून गेली. विशेषतः दोन जमातींमध्ये लग्नासारखा संबंध निर्माण होत असताना किती तीव्र झगडे होतात, आपल्याकडची जातिव्यवस्था सर्व पातळ्यांवर किती चिवटपणे उभी आहे, हे लक्षात आल्यावर एक प्रकारचा राग, न्यायासाठी झगडणे किती जरूर आहे याची तीव्र जाणीव, त्याचबरोबर एक प्रकारची उद्विग्नता व हताशपणा या सर्व प्रतिक्रियांचे जाळे आपल्या मनात निर्माण झाले. या सर्व प्रतिक्रिया आशयसंबद्ध आहेत. आपल्याला हे पुस्तक चांगले म्हणून भावले ते मुख्यतः आशयनिष्ठ कारणामुळेच. येथे एक अडचण निर्माण होते. उपरामध्ये समाजजीवनाचे आपल्याला जे दर्शन मिळते ते इतरत्र, उदाहरणार्थ, एखाद्या समाजशास्त्रावरील पुस्तकात मिळणार नाही का ? समाजाविषयी माहिती मिळेल, संख्याशास्त्र इत्यादींची मदत घेतलेली असेल तर तिच्यात निश्चितपणा, नेमकेपणा हेही असतील. पण त्यातून मिळणारे दर्शन उपरामधील दर्शनासारखे असणार नाही. समाजशास्त्रीय पुस्तकातील माहिती अमूर्त पातळीवर दिलेली असते, तिच्यात व्यक्तिदर्शनाला स्थान नसते; व्यक्तींचा अंतर्भाव झालेला असेल तर तो केवळ उदाहरणे म्हणून असतो. उपरा किंवा बलुतं वाचताना आपण जणू आपल्या समोर घडणाऱ्या घटना, वावरणाऱ्या व्यक्ती बघतो आहोत असे वाटते. यातून समाजस्थितीविषयी सामान्य नियम सूचित होतात, पण व्यक्तींना उल्लंघून ते शास्त्रातल्याप्रमाणे अमूर्त स्वरूपात मांडले जात नाहीत.

दुसरे असे की, शास्त्रीय पुस्तकातली माहिती मनोवेधकपणे सादर केलेली असतेच असे नाही. वाङ्मयकृतींमध्ये ती अशा रीतीने दिलेली असते, की तिच्यात संवेदनाक्षम अशा सामान्य माणसालाही रस वाटावा. आणखी असे, की शास्त्रीय ग्रंथातील माहिती ही भावनात्मकता व मूल्यात्मकता यांच्यापासून शक्यतो अलिप्त ठेवण्यात येते. अनेक वाङ्मयकृतींत हे दोन्ही घटक विपुल प्रमाणात असतात. काही आधुनिक लेखक आपल्या कथा-कादंबऱ्यांमध्ये हेतुतः तटस्थ शैलीचा उपयोग करतात. पण ते घटना, व्यक्ती, प्रसंग यांची अशी जुळवणी करतात की वाचकाला एकदम जीवनविषयक एखादी नवी मर्मदृष्टी मिळते. हे वाङ्मयकृतीपणाचे एक लक्षण

अनुक्रमणिका

मानता येईल. सर्वसामान्य गद्यलेखनापासून वाङ्मय-कृतींना वेगळे काढण्याचे आशयाधिष्ठित मार्ग सापडू शकतात हे वरील विवेचनावरून लक्षात येईल.

वाङ्मयकृतींमध्येच वाङ्मयाच्या सौंदर्याचे / चांगलेपणाचे / प्रभावीपणाचे तत्त्व शोधणे हे कठीण काम आहे हे मात्र सतत लक्षात ठेवले पाहिजे. कोणत्याच एका मार्गाने जाऊन ते नक्की सापडेल असे नाही; सर्व वाङ्मयकृतींमध्ये एकच एक तत्त्व असेल असे नाही; आणि कोणतेही तत्त्व सर्वांना मान्य होईल असेही नाही. एकदोन उदाहरणांनी हा मुद्दा थोडा स्पष्ट करता येईल. याआधी उल्लेखिलेल्यांपैकी काही वैशिष्ट्ये–उदाहरणार्थ, मनोवेधकपणा, व्यक्ती व घटना यांना दिलेले प्राधान्य,–अनेकवेळा वृत्तपत्रीय लिखाणातही आढळतात. त्याला वाङ्मय म्हणायचे का ? यावर असे म्हणता येईल, की बहुतेक वृत्तपत्रीय लिखाणात भडकपणा, भाषेचा साचेबंद उपयोग, सुलभीकरणाकडे असलेला कल, नेटकेपणाचा अभाव, घटनांना विस्तृत मानवी संदर्भ देण्याची अक्षमता ही वैशिष्ट्ये आढळतात. त्यामुळे त्याला वाङ्मयात स्थान देणे योग्य ठरणार नाही. म्हणून बहुतेक घटना–घटितवर्णन–पत्रांचा वाङ्मयात समावेश होणार नाही. पण अनिल अवचटांच्या लिखाणाबाबत मात्र साहित्यिकांची भूमिका स्वागताची असेल असे वाटते. कारण ते काही बाबतींत घटना–घटितवर्णनपत्रासारखे असले, तरी इतर काही बाबतींत त्यांच्यात निश्चित भेद आहे. उदाहरणार्थ, घटना–घटितांना अवचट विस्तृत मानवी संदर्भ निश्चित देऊ शकतात. अर्थात अवचटांचे लिखाण सीमारेषेवरील असल्याने त्याविषयी मतभेद होणे स्वाभाविक आहे.

समजा, वॉरेन–वेलेकप्रमाणे आपण म्हटले, की वाङ्मयातील घटना, घटिते, इत्यादी कल्पिताच्या पातळीवरचे (फिक्शनल) असतात. त्यांच्याविषयी कसलाही सत्ताशास्त्रीय दावा केलेला नसतो. याच्या उलट, इतिहास व विज्ञाने प्रत्यक्ष अस्तित्वात असलेल्या घटना–घटितांविषयी माहिती देतात. पण हा भेदही सर्वत्र टिकेल असा नाही. जे कल्पिताच्या पातळीवरचे नाही, त्याला वाङ्मयात स्थान द्यायचे नाकारले तर स्मृतिचित्रांचे काय करायचे हा प्रश्न उभा राहतो. यासारख्या कृतींमधील व्यक्ती व घटना जणू काही कल्पिताच्या पातळीवर आहेत असे समजून वाचा असा सल्ला काही सैद्धांतिकांनी दिला आहे. तो सर्वांना पटेल असे नाही; पटावा असा आग्रहही नाही.

आशयाविष्काराच्या अंगाने गेल्यास अशी काही लक्षणे सापडू शकतील, की ज्यांच्या साहाय्याने वाङ्मय हे अ-वाङ्मयापासून वेगळे काढता येईल. शब्दकळा, प्रसाद, ओज, माधुर्य, ध्वनी, वक्रोक्ती, अलंकार इत्यादी वैशिष्ट्यांचा विचार करू लागल्यास बरेच काही मिळण्यासारखे आहे. कादंबरीची चिकित्सा करताना कथनाचे विविध प्रकार, कथानकाची मांडणी इत्यादींकडे लक्ष देणे महत्त्वाचे आहे. परंतु अशी सर्वांगीण समीक्षा आजकाल जवळजवळ आढळतच नाही. एकाच वेळी अनेक निकषांचा, संकल्पनांचा वापर केला की विशिष्ट व्यक्ती, घटना, परिस्थिती यांचे व्यवस्थित आकलन होऊ शकते, त्यांच्या वैशिष्ट्यांची बूज राखून त्यांच्याविषयी निर्णय घेता येतात, त्यांचे मूल्यन करता येते. हा आपला नित्याचा अनुभव आपल्या पाठीशी असताना आपण कोठल्यातरी एकच एक अशा व्यवच्छेदक लक्षणाचा आग्रह वाङ्मयाच्या क्षेत्रात धरावा यात काही तरी विपरीत आहे. एखाद्या तथाकथित व्यवच्छेदक लक्षणावर अवलंबून राहण्याऐवजी नवा प्रश्न निर्माण झाला, की आपल्या गाठी असलेल्या अनुभवाच्या साहाय्याने तो नव्याने सोडवावा हे जास्त श्रेयस्कर. नवनव्या साहित्यकृतींना सामोरे जाण्याची क्षमता गमवायची नसेल, तर एकसत्त्वतर्काभासाचा, फसव्या सुलभीकरणाचा निश्चयपूर्वक त्याग केला पाहिजे. कमीत कमी एक गोष्ट तर केलीच पाहिजे. कलाकृतीपणाचा शोध घेण्याच्या नादात वाङ्मयकृतीपणाचा विसर होऊ देता उपयोगी नाही. सर्व कलाकृतींमध्ये एकच एक समान सत्त्व असते असे समजण्याची घाई करून चालणार नाही.

आतापर्यंतच्या विवेचनाचा एकूण रोख लक्षात आला तर हेही लक्षात येईल, की कलाकृतींच्या स्वरूपाबद्दल विचार करताना एकसत्त्वतर्काभास जसा टाळायला हवा, तसा तो कलानुभवांविषयी विचार करतानाही टाळायला हवा. वेगवेगळ्या कलाप्रांतांत वेगवेगळ्या कलाकृतींपासून मिळणारे अनुभव एकमेकांपासून इतके भिन्न असल्याचे पदोपदी जाणवत असताना सर्व कलानुभव

अनुक्रमणिका

सारखे असून त्यांच्यांत समान सत्त्व असते असे एरवी शहाणेसुरते असलेले लोक कसे मानू शकतात हेच कळत नाही. **प्रेमा तुझा रंग कसा ?** पाहताना प्रसन्न वाटेल, **किंग लिअरमुळे** क्षुब्धता जाणवेल, **अँटिगनीमुळे** सुन्न झाल्यासारखे होईल, **टेम्पेस्ट**-मुळे इहलोकीच्या क्षुब्धतेच्या पलीकडील शांती जाणवेल, **महाभारतामुळे** निर्वेद अनुभवायला येईल. हे सर्व वैध असे वाङ्मयीन अनुभव आहेत यात शंका नाही. त्यांच्यांतली भिन्नता इतकी टळटळीतपणे डोळयांत भरण्यासारखी आहे, की त्या सर्वांमध्ये कोणास एखादे समान तत्त्व दिसले तर तो बौद्धिक भासाचा प्रकार म्हणायला हवा. जे कलानुभवां-विषयी खरे आहे, ते जास्त मोठ्या प्रमाणात सौंदर्यानुभवांविषयी खरे आहे. सुखद चांदण्याचा अनुभव, हिमालयाचा अनुभव, फुलावरील दवबिंदूंचा अनुभव व खवळलेल्या समुद्राचा अनुभव या सर्वांना एकजिनसी स्वरूपाच्या वर्गात बसविण्याचा प्रयत्न करावासा वाटणे हे पक्की सैद्धांतिक झापडे लावल्या-खेरीज शक्यच होणार नाही.

सर्व कलानुभवांमध्ये ताटस्थ्य, तल्लीनता, आनंद-रूपता या समान गोष्टी आहेत असे काही वेळा सांगण्यात येते. त्यांचा थोडा विचार करणे आवश्यक आहे. तल्लीनता, विगलितवेद्यांतरवृत्ती हे फक्त कलानुभवाचे वैशिष्टच नव्हे. क्रिकेटचा सामना बघताना, बागकाम करताना, पत्ते खेळताना, झोप-मोड करणाऱ्या डासाला मारताना आणि अशा अनंत गोष्टींच्या बाबतीत असा तल्लीनतेचा अनुभव येऊ शकतो. सामान्य भावानुभव सुखदुःखरूप असतात; पण सर्व रस आनंदरूप आहेत, असा दावा करण्यात येतो. परंतु निदान आपल्या अनुभवाच्या जोरावर तो सिद्ध करणे अशक्य आहे हे बीभत्स व भयानक या रसांचा विचार केल्याबरोबर ध्यानात येईल. रसानुभवात तमोगुण व रजोगुण क्षीण होऊन सत्त्वोद्रेक होतो व त्यामुळे हा अनुभव अपरिहार्यपणे आनंदरूप होतो या युक्तिवादाला पाठिंबा मिळतो तो फक्त एका अतिभौतिकीय सिद्धांताचा; प्रत्यक्ष अनु-भवाचा नव्हे. कलानुभव जाणीवेच्या पातळीवर प्राप्त होत असल्याने आणि त्यावेळी आपण सर्व वेळ दक्ष (अटेंटिव्ह) असल्याने, तमोगुण क्षीण होतो असे कदाचित म्हणता येईल. पण याचाही जास्त विचार झाला पाहिजे. कारण दिवास्वप्नी कादंबऱ्या वाचताना वास्तवाच्या ज्ञानापासून दूर नेणारा तमोगुण प्रभावी होत असावा असे मानायला जागा आहे. आणि ज्यावर आपली क्रियाशीलता अवलंबून असते तो रजोगुण कमी होतोच असे खात्रीपूर्वक सांगता येणार नाही. हा मुद्दा तटस्थतेच्या मुद्द्याशी संलग्न असल्याने त्याची चर्चा पुढील परिच्छेदातील तटस्थतेच्या चर्चेच्या संदर्भात करू.

कलाकृतींच्या, सुंदर वस्तूंच्या सत्ताशास्त्रीय स्थाना-विषयी याआधी उल्लेख आलेला आहे. त्या प्रत्यक्ष अस्तित्वात आहेत असा दावा सौंदर्यानुभवाच्या संदर्भात करायचा नसतो, हे कांटचे मत त्याच्या-नंतरच्या बहुतेक सौंदर्यमीमांसकांनी मान्य केलेले दिसते. सुंदर वस्तू एक भौतिक पदार्थ म्हणून अस्ति-त्वात नसली व केवळ भासरूप असली, तरी त्यामुळे सौंदर्यानुभवात व्यत्यय येत नाही; अशी भूमिका घेतली की ज्ञानात्मक, क्रियात्मक, ऐंद्रिय सुखलक्ष्यी भूमिका या आपोआपच मागे पडतात; सौंदर्यानु-भवात आपला दृष्टिकोन तटस्थ चिंतनाचा असतो. असा हा एकूण युक्तिवाद आहे. तो काही प्रमाणात पटण्यासारखा आहे. कलाकृतीतील जग हे सत्ता-शास्त्रदृष्ट्या आपल्या नेहमीच्या जगाशी सलग नसल्याने वरीलपैकी दुसऱ्या (म्हणजे नेहमीच्या) जगातले आपण पहिल्या (म्हणजे कलाकृतीतल्या) जगातील कशालाही स्पर्श करू शकत नाही. परंतु पहिल्या जगतातील (म्हणजे कलाकृतीतील) गोष्टी दुसऱ्या (म्हणजे नेहमीच्या) जगातील आपल्यावर भावनात्मक व विशिष्ट मर्यादेत क्रिया-त्मक परिणाम घडवू शकतात. उदाहरणार्थ, आपण डेस्डेमोनाचा वध करण्यापासून ऑथेलोला परावृत्त करू शकत नाही; पण उलटपक्षी, प्रत्यक्षात एखाद्या निष्पाप स्त्रीचा वध झाल्यास आपण जितके अस्वस्थ होऊ तितकेच डेस्डेमोनाच्या वधानेही अस्वस्थ होतो. म्हणजे नेहमीच्या जगातील आपल्या भावना हेलावण्याची क्षमता नाट्याच्या जगातील पात्रांना असते. दुसरे असे, की आपली प्रतिक्रिया केवळ भावनात्मकतेपुरती मर्यादित नसते. अनेक वाङ्मयकृतींच्या संदर्भात ती ज्ञानात्मकता,

अनुक्रमणिका

वैचारिकता[३], क्रियाशीलता, नैतिकता, एकूण जीवनमूल्यात्मकता या सर्वांना व्यापून टाकते. अनेक-वेळा तटस्थतेचा अर्थ '**पात्रविषयक** प्रत्यक्ष बहिर्गत (ओव्हर्ट) क्रियेचा अभाव' इतकाच संकुचित होतो.

क्रियाशीलतेचा संबंध इच्छांशी असतो. इच्छांचे दोन प्रकार असतात. काहींचे समाधान विशिष्ट वर्गातील पदार्थांनीच होते; उदाहरणार्थ, तृष्णेचे समाधान फक्त पाणी व तत्सम द्रव पदार्थांनीच होते. पण इतर काही इच्छांचे समाधान एकमेकां-पासून अतिशय भिन्न असलेल्या पदार्थांनी होऊ शकते. रतीचे समाधान संभोगाने जसे होते, तसे ते विप्रलंभशृंगारानेसुद्धा होऊ शकते. प्रियेचे प्रत्यक्ष अस्तित्व, तिची आठवण, तिची प्रतिमा, तिने भेट म्हणून दिलेला रुमाल,...या सर्वांमुळे कमीअधिक प्रमाणात या प्रेरणेचे समाधान होऊ शकते. सर्क्यु-लेटिंग लायब्ररीत उपलब्ध असलेल्या लोकप्रिय मासिक–पुस्तकांत जे दिवास्वप्नी वाङ्मय प्रसिद्ध होत असते त्यावरून वरील मुद्दा स्पष्ट होईल. ज्ञाना-त्मकता वगैरेंबद्दल जरा निराळ्या रीतीने विचार करावा लागेल. वाङ्मयकृतींमधील घटक व त्यांना संश्लेषित करणारी संघटनातत्त्वे जर वास्तवामधील घटक व संघटनातत्त्वे यांच्यासारखी असतील, तर वाङ्मयकृतींमार्फत आपल्याला वास्तवाचेच दर्शन होईल व साहजिकच आपली ज्ञानात्मकता, मूल्य-विवेक हे जागृत होतील.

याच कारणामुळे '**उपरा**मुळे आपल्याला नवी सामाजिक जाण आली', '**कोसला**मुळे सबंध एका पिढीच्या अंतरंगात प्रवेश मिळाला', '**आक्रोश** या चित्रपटामुळे प्रस्थापित समाजरचनेविरुद्ध झगडा देणे किती कठीण आहे, आणि तरीही तो देणे किती आवश्यक आहे हे आपल्याला मनोमन पटले', '**महाभारता**तील सर्व संहार पाहून मन विषण्णतेने भरून जाते', या विधानांना आपण वैध समीक्षा-विधाने (क्रिटिकल जज्मेन्ट्स) मानतो. त्यांच्यांत नैतिकता, ज्ञानात्मकता, वैचारिकता यांना उत्स्फूर्त-पणे आणि वैधपणे प्रवेश मिळालेला आहे. परंतु केवळ इतकेच म्हणून चालणार नाही. त्यापुढे जाऊन असेही म्हणावे लागेल, की काही वाङ्मय-कृतींच्या संदर्भात असा प्रवेश मिळणे आवश्यकही आहे. **मरण स्वस्त होत आहे** मधील काही कथा वाचून जर वाचकाची मूल्यव्यवस्था निदान काही प्रमाणात हादरली नाही तर त्याची प्रतिक्रिया ही त्याच्याकडून अपेक्षित असलेली पूर्ण प्रतिक्रिया नव्हती असेच म्हणावे लागेल. समजा एखाद्या माणसाला सिनेमात काम द्यायचे की नाही हे ठरवायचे आहे; डायरेक्टरने त्याला 'मेलो, मेलो, बुडालो' असे ओरडायला सांगितले; त्याचे ओरडणे परिणाम-कारक झाले तर त्याला काम द्यायचे असे डायरेक्टर ठरवील. डायरेक्टरकडून हीच व इतकीच प्रतिक्रिया अपेक्षित आहे. पण तोच डायरेक्टर नदीकाठी फिरा-यला गेला असताना खरोखरच बुडणाऱ्या माणसाचे हेच शब्द त्याने ऐकले आणि तो जर म्हणाला 'याला सिनेमात काम देऊ या' तर त्याची ही प्रतिक्रिया संदर्भरहित, अप्रस्तुत प्रतिक्रिया म्हणावी लागेल. तो जर बुडणाऱ्या माणसाच्या मदतीला धावला तर त्याची प्रतिक्रिया या संदर्भात अपेक्षित व पूर्ण ठरेल. कोठे कोणती प्रतिक्रिया प्रस्तुत व पूर्ण ठरेल हे त्या त्या संदर्भावर अवलंबून आहे. कला-नुभव किंवा सौंदर्यानुभव यांच्याविषयी विचार कर-ताना जर एकसत्त्वतर्काभास टाळला तर हा मुद्दा पटण्यात अडचण येणार नाही. बाबूराव बागुलांची एखादी कथा आपल्या मूल्यचौकटीला हादरा देते. या हादरा देण्याच्या क्षमतेत त्या त्या कथेचे, एक चांगली कथा म्हणून, सामर्थ्य असते, आणि या

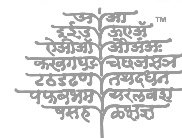
३. येथे ज्ञानात्मकता व वैचारिकता यांच्यांत हेतुतः भेद केला आहे. कांटने दाखविल्याप्रमाणे प्रतिभा ही अशी नैसर्गिक देणगी आहे, की जी असंख्य प्रतिभांना–कल्पनेच्या पातळीवरील परिकल्पनांना (इस्थेटिक आयडिया)–जन्म देते, त्यांच्या मार्फत अनंत विचार स्फुरविते. अशा विशाल विचारसागरात डुंबणे हे मानवी मनाला आवडते, मानवाची ती एक जवळजवळ अपरिहार्य अशी मूलभूत गरज आहे, असे म्हटले तरी चालेल. पण कार्यकारणभावासारख्या निश्चित संकल्पनांमुळे जशी ज्ञानप्राप्ती होते तशी ज्ञानप्राप्ती या मुक्त विचारकल्पनांनी होत नाही.

अनुक्रमणिका

संदर्भात आपण असे हादरून जाण्यातच, निदान काही प्रमाणात, वाङ्मयकृती–अनुभवाचे पूर्णत्व व प्रस्तुतता असते. उलट, पहाटे ऐकलेल्या भीमसेन जोशींच्या आवाजातील एखाद्या अभंगाचे चांगलेपण ऐकणाऱ्यात विश्रांत मनःस्थिती निर्माण करण्याच्या क्षमतेत असते; आणि या अभंगाच्या संदर्भात विश्रांत मनःस्थिती निर्माण होण्यात आपल्या प्रतिक्रियेची पूर्णता व प्रस्तुतता असते. काही प्रकारच्या कलाकृतींना आपल्या व्यक्तित्वाच्या फक्त एका अंगाने सामोरे जाणे योग्य, वैध व प्रस्तुत असेल; तर दुसऱ्या प्रकारच्या कलाकृतींना आपल्या व्यक्तित्वाच्या जास्तीत जास्त अंगांनी सामोरे जाणे योग्य, वैध व प्रस्तुत ठरेल. आपली नेहमीची जीवनमूल्ये हॉलच्या बाहेर ठेवून आत चाललेला वाद्यसंगीताचा कार्यक्रम ऐकणे व त्या कार्यक्रमाचा आपल्या जीवन-मूल्यांवर कसलाही परिणाम न घडणे शक्य असेल व कदाचित अपेक्षितही असेल. पण आपली जीवन-मूल्ये खुंटीवर ठेवून **कोसला** वाचणे शक्य होणार नाही व पुरेसेही ठरणार नाही. **कोसला**चा आपल्या नेहमीच्या जीवनदृष्टीवर व मूल्यव्यूहावर काहीही परिणाम झाला नाही, तर आपण केवळ प्रुफरीडर म्हणून **कोसला**चे वाचन केले असे ठरेल.

कादंबरी, कथा, नाटक इत्यादींबद्दलची आपली पहिली उत्स्फूर्त व बहुतांशी पूर्ण अशी प्रतिक्रिया आशयनिष्ठ असते, असे वरील विवेचनावरून ध्यानात येईल. याचा अर्थ असा मात्र नाही, की वाचनाच्या या प्रक्रियेत फॉर्मला काहीच स्थान नाही. आशयाच्या अंगाने वाङ्मयकृतीच्या स्वरूपाचा शोध घेताना केव्हाना केव्हा तरी आपल्याला फॉर्मचा विचार अपरिहार्यपणे करावा लागतो. येथे दोन मुद्दे लक्षात ठेवायला हवेत. एक म्हणजे आशयाच्या तुलनेने फॉर्मला किती महत्त्व आहे हे प्रत्येक कलेवर, कलाप्रकारावर, कलाकृतीवर अवलंबून असते. दुसरे असे, की 'फॉर्म'चा अर्थ केवळ संघटनातत्त्व इतकाच नव्हे; वाङ्मयप्रकार, अभिव्यक्ती, कथावस्तूची मांडणी इत्यादी इतर गोष्टींचाही समावेश 'फॉर्म'च्या अर्थात होतो.

मराठीतील काही तथाकथित फॉर्मवाद्यांचा दावा असा, की कलाकृतीचे कलाकृतीपण फॉर्मवर, म्हणजे त्यांच्या मते संघटनेवर, आकृतिबंधावर, अवलंबून असते. वाङ्मयाच्या संदर्भात हे मत मान्य करता येण्यासारखे नाही हे याआधी एक दोन वेळा सूचित झाले आहे. या मताचा जरा सविस्तर विचार आपण आता करणार आहोत. वाङ्मय-कृतीबाबतची आपली पहिली उत्स्फूर्त प्रतिक्रिया आशयाधिष्ठित असते हे आपण वर पाहिले. अमूर्त (ॲब्स्ट्रॅक्ट) संगीतकृतीचा विचार घटक व संघटना या दोन संकल्पनांच्या साहाय्याने केला तर ते पुरू शकेल. पण वाङ्मयकृतीचा विचार करताना दोन द्वंद्वांचा विचार करावाच लागतो (अ) अर्था-त्मक आशय व अभिव्यक्ती, (आ) प्रसंग, व्यक्ति-रेखा इत्यादी घटक व त्यांची संघटना. विशिष्ट गुणवत्ता असलेला अर्थरूपी आशय नसेल, तर वाङ्मय-कृती ही वाङ्मयकृती म्हणून उभीच राहत नाही. वाङ्मयकृतीच्या फॉर्मचा शोध आशयाला विचारत विचारतच घ्यावा लागतो. तो तसा न घेणे हो एक घोडचूक ठरेल. आपण वादापुरते असे मानू, की भावनार्थ हे वाङ्मयाचे माध्यम आहे; व कलावंताचे उद्दिष्ट या माध्यमात सुंदर कलाकृती निर्माण करणे, म्हणजे संवाद–विरोध–समतोल या नियमत्रयीच्या साहाय्याने भावनार्थांची रचना करणे हे असते. भावनार्थक वाक्यांमध्ये तार्किक, ज्ञानात्मक मनोवैज्ञानिक असे संबंध सामान्य-पणे असतात. त्यांची आपण सहसा वेगळी दखल घेत नाही. ते असतातच असे आपण गृहीत धरतो. पण ज्या अर्थी त्यांचे अस्तित्व व संवाद-विरोध-समतोल ही संघटनातत्त्वे यांच्यात कसलाही **तार्किक** संबंध प्रस्थापित करण्यात आलेला नाही, त्या अर्थी आपण या इतर संबंधांना बाजूला ठेवून संवाद-विरोध-समतोल यांनी सिद्ध झालेल्या संघटनेचा विचार करू शकतो. तसे करून खालील वाक्ये वाचू या :– 'आणि त्यावेळीं तीं दोघंहि मनमोकळेपणानं हसत होती ...त्या दृश्यामुळे त्यांचे डोळे अंधारले, कानावर थपडा बसल्या आणि त्यांना भोवळ येऊं लागली... फाजील उत्साह, फाजील जिव्हाळा, विनाकारण ओढ, विनाकारण निराशा आणि दुःख ... बापू पाहा कसा सुखी आहे. त्याला कशाची आठवण नाहीं; कशाचं दुःख नाहीं.' यांपैकी पहिल्या दोन वाक्यांत विरोध-संबंध आहे; तिसऱ्यात व चौथ्या-पाचव्या वाक्यांतही विरोध-संबंध आहे.





पहिली दोन वाक्ये एका बाजूला व पुढची तीन दुसऱ्या बाजूला अशी घेतली, तर त्यांच्यांत समतोल-संबंध आहे असे दिसेल. त्याखेरीज दुसऱ्या वाक्यातील तीन घटकांमध्ये संवाद-संबंध असून, तिसऱ्या वाक्यातील पहिल्या तीन घटकांत एक आणि शेवटच्या दोन घटकांत दुसरा असे दोन संवाद-संबंध दिसतील. याच वाक्यातील पहिल्या तीन घटकांच्या तुकड्यात व शेवटच्या दोन घटकांच्या तुकड्यात विरोध-संबंध आढळेल. वर दिलेल्या वाक्यांचा एक व्यामिश्र, संपन्न व सुंदर आकृतिबंध झाला आहे हेही अपरिहार्यपणे ठरेल.

पण खरे सांगायचे तर वरील वाक्ये कोणत्याही एका एकसंध उताऱ्यातील घटक नाहीत. दोन भिन्न कथांमधील सुटी वाक्ये एकत्र करून प्रस्तुत उतारा कृत्रिमपणे तयार केलेला आहे. पण ही वाक्ये एकत्र वाचली म्हणजे त्यांच्यांत मनोवैज्ञानिक, तार्किक किंवा सौंदर्यानुभवात प्रस्तुत नसलेले इतर कुठले तरी संबंध असल्याचे वाचकास भासू लागेल. आपल्याला सौंदर्यनियमांना इतर उपऱ्या नियमांपासून पूर्णपणे अलग करायचे असेल, तर हे उपरे नियम उत्पन्नच होणार नाहीत याची खबरदारी पहिल्यापासूनच घ्यायला हवी. प्लेटोने सुखवादावरील चर्चेत जर सुख व सुखाची जाणीव यांच्यांत, सकृद्दर्शनी कृत्रिम वाटणारा, भेद केला आहे तर आपल्याला सौंदर्यनियमांना इतर नियमांपासून अलग ठेवण्यात तार्किक अडचण येऊ नये. प्रयोगादाखल खालील वाक्यांचा विचार करू:—

> काकासाहेबांनी कारकुनाकडे दातओठ खाऊन बघितले. एलिझाबेथने ब्राउनिंगकडे स्मितयुक्त कटाक्ष टाकला. न्यायमूर्ती रानडे प्रभृतींनी कृपावंत सरकारकडे विनंतिअर्ज पाठविले. पेशव्यांनी निजामाच्या तहाबद्दलच्या निरोपाला वाटाण्याच्या अक्षता लावल्या.

पहिल्या दोन वाक्यांत व दुसऱ्या दोन वाक्यांत अनुक्रमे एक-एक विरोध-संबंध आहेत; वरील चार वाक्ये एकत्रितपणे घेतली तर पहिल्या दोन व दुसऱ्या दोन वाक्यांच्या जोड्यांत समतोलसंबंध आहे; त्याशिवाय पहिल्या व चौथ्या आणि दुसऱ्या व तिसऱ्या वाक्यांमध्ये संवाद-संबंध आहेत— हे सर्व दाखविता येईल. वरील चार वाक्यांचा एक सुंदर

आकृतिबंध तयार झाला आहे, असे मराठीतील फॉर्मवाद्यांना तत्काळ पटेल यात काहीच शंका नाही. प्रश्न आहे तो तुमच्या-आमच्यासारख्या, सैद्धांतिक झापडे न लावलेल्या रसिकांचा. आपल्याला वरील चार वाक्यांचा समूह म्हणजे एक सुंदर आकृतिबंध आहे असे वाटणार नाही; इतकेच नव्हे, तर ही वाक्ये अशा तऱ्हेने एकत्र आणणे हा शुद्ध आचरटपणाचा प्रकार वाटेल. आशयाचे अंग म्हणजे सुरुवातीपासून गृहीत धरायची व सौंदर्यसिद्धांत बांधताना सोयिस्करपणे विसरून जायची गोष्ट नव्हे. वाङ्मयकृतींच्या अभ्यासकांनी एक गोष्ट पक्की ध्यानात ठेवली पाहिजे. इतर कलांमध्ये काहीही असो; वाङ्मयामध्ये फॉर्म असणे ही कलाकृतीची एकमेव पूर्व अट नव्हे; त्याहून महत्त्वाची पूर्वअट म्हणजे वाङ्मयकृतीतील आशयाचा कसदारपणा. पुन्हा ‘ फॉर्म ’ चा अर्थ मराठीतील फॉर्मवादी सांगतात इतका संकुचित नाही, हेही लक्षात ठेवायला हवे. ‘ फॉर्म ’ च्या इतर अर्थांकडे याआधी वेळोवेळी वाचकाचे लक्ष वेधलेले आहे. वाङ्मयप्रकारांचा आणि शैलीशास्त्राचा अभ्यास आपल्याकडे जसजसा वाढेल तसतसे समीक्षक ‘ फॉर्म ’च्या इतर अर्थांकडे स्वाभाविकपणे जास्त लक्ष द्यायला लागतील.

आशयगुणांच्या महत्त्वाचे मोकळेपणाने स्वागत करण्याच्या आड एक अडचण निदान सैद्धांतिकतेच्या पातळीवर येते. आशयाला महत्त्व दिले, की वाङ्मयाचे अवमूल्यन होईल असे काहींना वाटते. आशयाबरोबर जीवनमूल्ये येतात व साहजिकच कलेला या मूल्यांच्या प्रस्थापनेसाठी, संवर्धनासाठी वापरलेल्या साधनांचे स्थान मिळते. हा विचार नीती, ज्ञान इत्यादी विशिष्ट जीवनमूल्यांच्या संदर्भात न मांडता एकूण जीवनाच्या मूल्ययुक्ततेच्या संदर्भात मांडला तर वरील भीती अनाठायी असल्याचे लक्षात येईल. मानवी जीवन मूल्ययुक्त कशामुळे होते ? याला विविध उत्तरे संभवतात. समजा, आपण रिचर्ड्सचा/उपयुक्ततावाद्यांचा सिद्धांत स्वीकारला आणि असे मानले, की मूल्ययुक्त जीवन म्हणजे असे जीवन, की ज्यात माणसांच्या जास्तीत जास्त प्रेरणांचे समाधान होते, कमीत कमी प्रेरणांची कुचंबणा होते. आता समजा, आपल्याला असे सिद्ध करता आले, की

वाङ्मयकृती वाचताना जास्तीत जास्त प्रेरणांचे समाधान होते व कमीत कमी प्रेरणांची कुचंबणा होते. यावरून असे आपोआपच सिद्ध होते, की वाङ्मय वाचणे हा मूल्ययुक्त जीवनाकडे नेणारा केवळ **मार्ग** नाही; तर मूल्ययुक्त जीवन जगण्याचा तो एक **प्रकार** आहे. हा एका अर्थाने लौकिक जीवनमूल्यवाद झाला हे खरे; पण हा बोधवाद मात्र निश्चित नाही. समजा, ज्ञानात्मकता हा मूल्ययुक्त जीवनाचा एक अविभाज्य घटक आहे असे मानले. जर वाङ्मयकृतींमुळे जीवनाच्या विविध बाजूंबद्दल मर्मदृष्टी मिळत असतील, तर वाङ्मय आपोआपच मूल्ययुक्त ठरते. वाङ्मय ज्या प्रकारचे ज्ञान देते, ते विज्ञानामार्फत मिळणाऱ्या ज्ञानापेक्षा वेगळे–कमी किंवा अधिक प्रतीचे नव्हे–असे असल्यामुळे या ज्ञानाला साध्य-मूल्य असते हे उघड आहे. यावरून असे लक्षात येईल, की जीवनवादाचा स्वीकार केला तर वाङ्मयाच्या प्रतिष्ठेला धक्का लागतो असे नाही. ज्या कलांचा व जीवनाचा संबंध पूर्णपणे तोडता येतो, अशा कलांना जी स्वायत्तता मिळू शकते त्या प्रकारची स्वायत्तता वाङ्मयकलेला मिळणे शक्य नाही. जोपर्यंत वाङ्मय हे संकल्पनारहित (डीकॉन्सेप्च्युअलाइझ्ड) होऊ शकत नाही, तोपर्यंत ही परिस्थिती कायमच राहणार. वाङ्मय संकल्पनारहित होऊ शकत नाही म्हणून वाङ्मयाला कलासोपानावर सर्वांत कनिष्ठ स्थान देण्याचे कारण नाही. संकल्पनारहित नसणे हे वाङ्मयाचे वैगुण्य नसून फक्त एक वैशिष्टच आहे. एकसत्त्वतर्काभास टाळल्यास वाङ्मयकला इतर कलांपेक्षा काही बाबतींत वेगळी असलेली कला आहे, हे लक्षात येईल. ती इतर कलांपेक्षा श्रेष्ठही नव्हे की कनिष्ठही नव्हे.

आतापर्यंतच्या एकूण विवेचनात आपण दुहेरी काम करीत होतो. एक तर आपण सौंदर्यशास्त्रातील काही महत्त्वाच्या प्रश्नांचा शोध घेत होतो; आणि हा शोध यशस्वी व्हायच्या असेल तर आपण, आजच्या मराठी समीक्षकांनी व सौंदर्यमीमांसकांनी काय करायला हवे हेही पाहत होतो. आपण सुरुवातीलाच असे पाहिले, की सौंदर्यशास्त्र म्हणजे समीक्षाव्यवहारात उत्स्फूर्तपणे अवतीर्ण होणाऱ्या संकल्पनांच्या तार्किक वैशिष्टयांचा व आशयाचा अभ्यास होय. कलानुभवात संकल्पना असतात का, असल्यास त्या बंदिस्त असतात की खुल्या असतात, त्यांचा व मूल्यनाचा संबंध काय असतो इत्यादी आकारिक प्रश्नांची चर्चा आपण केली. वाङ्मयाची चर्चा करताना आपण काही संकल्पनांच्या आशयांचीही चिकित्सा केली. वाङ्मय व इतर कला यांच्यांतील साम्यभेद, वाङ्मयातील जीवनाशयाचे महत्त्व, वाङ्मयकृतींमधील आशय व फॉर्म यांच्यांतील संबंध, वाङ्मयाच्या स्वायत्ततेचे स्वरूप, इत्यादी आशयनिष्ठ (सब्स्टँटिव्ह) प्रश्नांचा आपण ऊहापोह केला. जीवनार्थाभिमुखता हे वाङ्मयाचे वैशिष्टच असल्याने वाङ्मयातील अर्थाशयाच्या अंगाचा आपण विचार केला.

सौंदर्यशास्त्राचे स्वरूप लक्षात आल्यावर आपल्या समीक्षकांच्या व सौंदर्यमीमांसकांच्या हातून आतापर्यंत काय झाले व काय झालेले नाही याचा अंदाज येणे कठीण नाही. सौंदर्यसिद्धांत कलापरंपरांच्या गर्भात असतात, ते समीक्षाव्यापारात प्रस्फुट होऊ लागतात, व वैचारिक परंपरा भक्कम असली, की ते तार्किक पक्केपणाने मांडता येतात. स्वप्रेम बाजूला सारून सत्याला सामोरे जायचे तर असे कबूल करावे लागेल, की आपल्याकडे या तिन्ही क्षेत्रांत महत्त्वाचे असे काहीही घडलेले नाही. जोरदार कलापरंपरा, समीक्षापरंपरा व वैचारिक परंपरा यांचा अभाव अजूनही दिसतो. हा अभाव आजकालचा नाही; तर अनेक दशकांपासूनचा, कदाचित काही शतकांपासूनचा अभाव आहे. अशा परिस्थितीत आपल्याकडे नवा सौंदर्यसिद्धांत निर्माण होण्याची शक्यता जवळजवळ नाही. एकूण मानव्यविद्याशाखांबद्दलच असे म्हणता येईल. जेव्हा समाजाचे सर्वांगीण जीवन जोमदार असते, त्यातील वेगवेगळ्या परंपरा, संस्था जोमदार असतात तेव्हा नवसिद्धांतनिर्मितीची शक्यता उत्पन्न होते. समाजापुढे कसले तरी प्रचंड प्रश्न उपस्थित होतात व ते सोडविण्यासाठी प्रचंड ताकदीचे प्रज्ञावंत परंपरेमधूनच उत्पन्न होतात. आपल्याकडे कलापरंपरेमध्ये कसलेही मोठे प्रश्न उपस्थित झालेले नाहीत व ते सोडवायला प्रचंड ताकदीचे प्रज्ञावंतही आपल्याकडे नाहीत. आपल्याकडे एका वेगळ्याच क्षेत्रात एक प्रज्ञावंत विसाव्या शतकात होऊन गेला – महात्मा गांधी. त्यांच्या तोडीची टोलेजंग व्यक्ती मराठी साहित्यात, समीक्षेत,

वैचारिक क्षेत्रात होऊन गेली का हा प्रश्न विचारल्यास वरील मुद्दा स्पष्ट होईल.

खरे म्हणजे आपल्याला अगदी सुरुवातीपासून प्रारंभ करायला हवा. कलावंतांनी आपण काय करीत आहोत यावर चिंतन करून ते लोकांपुढे मांडले पाहिजेत. समीक्षकांनी सैद्धांतिक झापडे न लावता आपल्या प्रतिक्रिया तपासल्या पाहिजेत. समीक्षक नुसते उत्साही असून चालणार नाही; त्यांच्याजवळ सुसंस्कृत संवेदनशीलता, अभ्यास व चिकाटी हे सर्व हवेत. त्याचप्रमाणे आपल्या प्रतिक्रिया स्पष्टपणे, तार्किक काटेकोरपणे मांडण्याचे बौद्धिक कौशल्यही त्यांच्याजवळ हवे. समीक्षा ही समीक्षकलक्ष्यी न होता वाङ्मयकृतीलक्ष्यी व्हायला हवी. कलावंत व समीक्षक यांच्या विचारांमधून, प्रतिक्रियांमधून जे संकल्पनाव्यूह आपल्या हाती लागतील त्यांची एकसत्त्वतर्काभासाच्या हातोड्याने मोडतोड न करता व्यवस्थित चिकित्सा करायला हवी. एका कलेत आढळणाऱ्या संकल्पनांशी मिळत्याजुळत्या संकल्पना इतर कलांमध्येही आढळतात का, हे तपासायला हवे; अर्थात हे सर्व दडपेगिरीचा मोह टाळून करावे लागेल. या पायरीवर आपल्याला पाश्चात्त्य सौंदर्यसिद्धांतांची बरीच मदत मिळू शकेल. येथे एक काळजी घ्यायला हवी. चटकन उपलब्ध झालेल्या एखाद्या क्लाइव्ह बेल किंवा कॉलिंगवुड किंवा ऑझबर्न यांच्या लिखाणापुरते आपले वाचन मर्यादित ठेवून चालणार नाही. पाश्चात्त्य सौंदर्यशास्त्रीय व्यूह खूप विस्तृत, व्यामिश्र, व बऱ्याच पक्केपणाने बांधलेला आहे. त्याला कलापरंपरांबरोबर तत्त्वज्ञानात्मक विचारपरंपरेचा भक्कम आधार मिळालेला आहे. या व्यूहातील घटकांचा तपशीलवार अभ्यास करणे, त्यांचे मूल्यमापन करणे, त्यांच्यांतील परस्परसंबंध तपासणे, त्यांचा संकल्पनात्मक नकाशा तयार करणे, त्या नकाशावर आजचे आपण कोठे आहोत हे ठरविणे, इत्यादी बऱ्याच गोष्टी करणे आवश्यक आहे. यासाठी बराच अवधी लागेल, व अमूर्त, तत्त्वज्ञानात्मक विचार करण्याची उत्तम क्षमता लागेल. ही क्षमता, आपण समजतो तितकी, सार्वत्रिक असलेली नैसर्गिक देणगी नाही. ही सर्व कामे एकटयाने होण्यासारखी नाहीत; एखाद्या संशोधक-समूहालाच ती झेपतील. हे सर्व सैद्धांतिक कार्य चालू असताना आपण सर्व वेळ कलाकृती-समीक्षेचा व्यवहार कटाक्षाने, सचोटीने, पुरेशा तयारीनिशी करीत राहिले पाहिजे. आपल्या या सर्वांगीण कामात एका मनःशक्तीची फार मदत होईल. ती म्हणजे उपजत असा भक्कम 'कॉमन सेन्स'.

कांट-हेगेलच्या प्रचंड वटवृक्षाच्या कोपऱ्यातल्या एका क्षीण फांदीभोवती आपल्या लोकांनी तीस वर्षे घालविली यातच आपले भावडेपण व सर्वस्पर्शी अज्ञान दिसून येते. या डुगडुगत्या फांदीला आपण जागतिक महत्त्वाची ठरविले. तिला जरा धक्का दिल्याबरोबर आपल्याला वाटते की, आपण एक जागतिक विक्रम केला; तिला थोडा टेकू दिला की तो आणखी एक, अर्थात पहिल्याइतकाच जागतिक विक्रम ठरतो. या वाया गेलेल्या तीस वर्षांपैकी अर्धा वेळ जरी आपण कांट-हेगेलच्या मूळ वटवृक्षाचा अभ्यास करण्यात घालवला असता, तरी आतापर्यंत थोडेसे कसदार लेखन आपल्याकडे निर्माण झाले असते. एकूण महाराष्ट्राच्या इतिहासात तीस वर्षे म्हणजे फार मोठा काळ नव्हे. वास्तवाच्या जमिनीवर घट्ट पाय रोवून चिकाटीने सर्वांगीण प्रयत्न केले तर कदाचित पन्नास-शंभर वर्षांत एखादा **आपला** म्हणता येईल असा— म्हणजे कोणाही एका व्यक्तीचा नव्हे, तर आपल्या सर्व कलापरंपरेचा, सांस्कृतिक गटाचा— सौंदर्यसिद्धांत निर्माण होऊ शकेल. याच पन्नास-शंभर वर्षांत इतर मानव्यविद्याशाखांमध्ये, विज्ञानांमध्ये आपली सारखीच प्रगती झालेली असेल या सर्व क्षेत्रांना सौंदर्यशास्त्रापेक्षा जास्त महत्त्व असल्याचे सर्व समंजस लोकांना पटलेले असेल. या नव्या व्यवस्थापनात सौंदर्यशास्त्राला मिळालेले स्थान कितीही खालचे असले, तरी ते खरे स्थान असेल, आभासात्मक नसेल.

अनुक्रमणिका

ग्रंथ-परीक्षण

'वाळवण' : (कथासंग्रह) पांडुरंग कुंभार; अजब पुस्तकालय, कोल्हापूर; १९८०; पृ. १०८, किं. १२ रु.

पेशाने शिक्षक असलेल्या श्री. पांडुरंग कुंभार यांचा 'वाळवण' हा पहिलाच कथासंग्रह असला, तरीही त्याने गेल्या दशकातील मराठी ग्रामीण कथेत स्वतःचे असे एक वेगळेपण सांभाळले आहे. खरे पाहिले तर ग्रामीण समाजात जगण्याच्या धडपडीलाच अधिक महत्त्व असते. इथला माणूस स्वतः जगण्यासाठी जे अपार कष्ट करतो, दुःखे भोगतो, खूप काही सोसतो, त्यातून तो उभाही राहतो. या त्याच्या धडपडीमागे स्वतः जगत जगत स्वतःवर अवलंबून असणाऱ्या इतरांना जगविणे आणि जागविणे हाही त्याचा हेतू असतो.

'वाळवण' मधील अकरा कथा ग्रामीण समाज-जीवनातील या धडपडीला प्राधान्य देतात ही कथांची एक जमेची बाजू तर आहेच; पण त्याही-पेक्षा आणखी एक अर्थवत्ता त्यांना व्यापून राहिली आहे. ती म्हणजे नागरी मनोवृत्तीमुळे ग्रामीण समाज-जीवनावर होणारे आघात. विशाल सामाजिक जीवनाच्या पार्श्वभूमीवर ग्रामीण जीवन म्हणजे त्या सामाजिक जीवनपटावरील 'वाळवण'च होय. या वाळवणात चोच खुपसून ते विस्कटणारी नागरी मनोवृत्ती म्हणजे कोंबडचाची जात ! लेखकाला अभिप्रेत असलेली ग्रामीण वास्तवातील ही अर्थवत्ता चित्रकार श्री. जयवंत ताडफळे यांच्या मुखपृष्ठाने अधिक मुखर केली आहे.

संग्रहाच्या 'वाळवण' शीर्षकाच्या या अर्थगर्भ-तेची साक्ष आतील सर्वच्या सर्व अकराही कथा देत असतात. त्यांची शीर्षकेही अशीच आशयगर्भ आहेत. 'वाळवण' ही दोन क्रमांकची कथा या संग्रहाचे शीर्षक बनली आहे. कल्लू पैलवानाच्या बायकोने—हौसाने, रामा चौगुल्याच्या बायकोने-पारूने पाळलेली कोंबडी, आपल्या नाचणीच्या 'वाळवणा'ची चोचीने विस्कटून खराबी करते म्हणून दगडाने ठेचून मारली. हौसा-पारू यांच्या भांडणांचे रूपांतर कल्लूने रामावर हात टाकण्यात होते. दोघांच्या भांडणात स्वतःचा स्वार्थ साधणारी नागरी मनोवृत्ती, सुशिक्षितपणा, सडाफटींग असलेल्या 'भाव्या' च्या रूपाने आपली चोच खुपसते. ग्रामपंचायतीचा सरपंच व्हायचं त्याचं स्वप्न कल्लू पैलवानामुळे उद्ध्वस्त झालेलं. त्याचा वचपा काढण्याची ही संधी घेऊन तो रामा चौगुलेस कल्लूवर फिर्याद करावयास भाग पाडतो. परिणामी रामा चौगुला पुन्हा पैलवानाच्या हातचा प्रसाद खाऊन दवाखान्यात औषधोपचार घेतो. ही संधी साधून भाव्या पारूच्या पुढ्यात गप्पा मारीत बसतो. दवाखान्यात चौकशीला आलेल्या पोलिसांना रामा झाडावरून पडल्याचे खोटंच सांगून घरी येतो, तो भाव्या आपल्याच घरात पारूच्या जवळ बसलेला ! आपल्या जीवनाच्या 'वाळवणा'त भाव्याने चोच खुपसल्याने चिडलेला रामा चौगुला त्याच्या पेकटात लाथ घालण्यासाठी, त्याच्या अंगावर धावून जातो. 'वाळवणा'त चोच घालणाऱ्या कोंबडीची जी गत झाली तीच गत दोघांच्या भांडणात तोंड खुपसणाऱ्या भाव्याची झाली ! रामाने जगण्यासाठी केलेली ही धडपड हा या कथेचा गाभा आहे.

कथासंग्रहाच्या केंद्रवर्ती असलेल्या या कथेप्रमाणे 'सुटका' या कथेतील कॉलेजात शिकणारा यशवंता आपल्या अशिक्षित, अडाणी चुलत्याच्या—कल्लाच्या जीवनरूप 'वाळवणा'त चोच घालून शेतीचा धनी बनतो. जगायचं कसं या विवंचनेतून तो स्वतःची 'सुटका' जशी करून घेतो, तसाच चुलत्याची 'छत्तीसशेहे'च्या—सिलिंगच्या कायद्यातून 'सुटका' झाल्याचे त्यांना समाधान देतो. वैधव्यानंतरही दोन मुलांना शिकवून, त्यांना नोकरीस पाठवून देणारी जानकी, मृत्युशय्येवर असताना धाकटचा मुलाची 'भेट' होताच सुखाने मरण स्वीकारते. मुलीवर चार अक्षता पडाव्यात यासाठी जगणाऱ्या जान-कीच्या जीवनाच्या 'वाळवणात'त नियतीनेच चोच खुपसली तर कोण काय करणार ? ग्रामीण शेत-मजूर वा कारागिरांच्या जगण्याच्या प्रयत्नात साव-कारी पाश टाकून बसलेल्या, चंद्राप्पा वाण्याची खोड मोडण्याची व सुखाने जगण्यासाठी गणा चांभार व गंगी चांभारीण यांनी टाकलेला डाव 'सापळा' या कथेत पाहवयास मिळतो. जीवनाच्या अखेरीपर्यंत अल्लावर श्रद्धा ठेऊन, त्या श्रद्धेवर जग-





अनुक्रमणिका

ण्याची धडपड करणाऱ्या अबुखानच्या जीवनात त्याची अंधश्रद्धाच धोंड ठरावी यात नवल ते कसले! लिलावातील दलालीवर पोसलेल्या भैरू शिष्यास पाटलांनी अद्दल घडविल्याचे 'सावल' कथेत स्पष्ट होते. पावसाने दडी मारून सुखी शेतकऱ्यांच्या जीवनात चोच खुपसली, तर शेतकऱ्यांनी देवाला– 'मारुतीरायाला' नाही तर कोणाला 'हाक' मारावी? त्याच अंधश्रद्धेचे भक्ष बनून–पोट चोळल्याने अपेंडिक्स फुटलेला हरिबा, शहाणी माणसेही वेळेवर दवाखान्यात न्यायची टाळाटाळ करू लागतात, तेव्हा तो 'कळ' सोसत गडबडा लोळू लागतो. ऐतखाऊ मुरारी तराळावर त्याचेच अस्त्र उलटवून, वठणीवर आणणारा व तराळकीचे काम भलेपणानं करावयास भाग पाडणारा नाना, 'मांड' कथेत आढळतो. मुलाच्या सुखी संसारात तोंड खुपसून सुखी होणारी सासू 'छळ' कथेत आजही दिसते; तर शाळेत सतत पहिला नंबर पटकाविणाऱ्या मुलाच्या हट्टासाठी नियतीने घणाघात घातले, तरी पोलादासारखा विजेलाही दाद न देणाऱ्या पोलादाप्रमाणे ताठ मानेने जगत असलेला आंबू लोहार 'पोलाद' या कथेत पाहवयास मिळतो.

अशा रीतीने 'कोवाड' च्या परिसरात लेखकानं जे पाहिलंय, जे अनुभवलंय त्या वास्तव ग्रामीण जीवनातील माणसांचे जगणे आणि जागविणे शब्दबद्ध केलं आहे. या वास्तवाला अंधश्रद्धा, श्रद्धा आणि अद्भुताचे पदर असले तरी त्यांच्या आधारावरील ही वाटचाल लक्षणीय ठरावी. किस्से आणि आचकट-विचकट शब्दप्रयोगांनी विद्रोहाची कास धरणारी ग्रामीणता येथे नाही. गेल्या दशकातील ग्रामीण मराठी कथेचा साचा पांडुरंग कुंभारांनी नाकारला आहे. या नाकारण्याला ते ज्या 'सावली'त वाढले ती 'सावली' ही कारण असेलही. परंतु तरीसुद्धा त्या सावलीत राहूनही लेखक आपले वेगळेपण जपतो आहे. दक्षिण महाराष्ट्राच्या ग्रामीण जीवनाचे एक वेगळे परिणाम घेऊन आलेली ही कथा केवळ ग्रामीण शब्दबंबाळ कथेसारखी नाही. हे जे नाही तेच या कथेचं आणि लेखकाचंही सामर्थ्य ठरावं असं वाटतं!

– शिवाजीराव चव्हाण

बाहुले–सुधाकर शंकर देशपांडे; जागर प्रकाशन, मुंबई; १९८१; पृ. १०८; किं. १५ रुपये.

सुधाकर देशपांडे यांचा सोळा कथांचा हा संग्रह. हा कथासंग्रह संपूर्ण वाचल्यानंतर, प्रामुख्याने लक्षात येते की, यांच्या सर्व कथांमध्ये विलक्षण वेगळेपणा जाणवतो. अलीकडच्या अनेक कथासंग्रहांत तेच ते विषय, त्याच तशाच पद्धतीच्या कौटुंबिक कथा आढळतात. पण ह्या कथांत मात्र त्यांतील भाबडेपणा, हळवेपणा व उच्च-मध्यम वर्गातील लोकांच्यातील नाटकीपणा आढळत नाही. चाकोरीबद्ध तालसुरापासून त्या दूर वाटतात. जे घडते व भावते तशी प्रत्येक कथा जन्माला येते. आपल्या अनुभवविश्वातील साध्या, सरळ, पण सूक्ष्म अशा आंदोलित कणांवर आपले लक्ष लेखकाने केंद्रित केले आहे.

कथासंग्रहातील पहिल्या कथेच्या नावावरून कथासंग्रहाला नाव दिले आहे. या कथेबद्दल प्रस्तावनेत लेखक म्हणतो, 'जीवन सुसह्य करण्याच्या धडपडीत माणसाचे मन त्याच्या दुसऱ्या मनावर स्वामित्व मिळवते आणि त्याला एक बाहुले बनवते, त्याला नाचविते, मग माणूस सारी शक्ती एकवटून या आभासातून स्वतःची सुटका करून घेतो, पण क्षणभरातच त्याला जाणवते, नियती माणसाचे एक बाहुले करून टाकते. या कथेत प्रश्न जुळून विस्कटत असलेले दिसतात. सकाळपासून संगतवार घडत गेले ते चुकविता आले असते का? असा कथेच्या शेवटी नायकाला प्रश्न पडतो.

'शब्द' एका जगावेगळ्या, मित्रासाठी त्याग करणाऱ्या आपटेची कथा. 'रहाट गाडगे' पिढ्यान पिढ्यांमधील सासू-सुनेचा विसंवाद, नवविवाहित तरुणीच्या अपेक्षा, कल्पना व कुटुंबातील इतर माणसांची वाटणारी अडगळ व काही काळानंतर नाहीसा होणारा दुरावा लेखकाने राधाबाई, माधव, सुनंदा, यांच्या साहाय्याने मांडला. 'इंद्रजाल' ऑफिसर, स्टेनोग्राफर, व ऑफिसरची पत्नी यांची कथा. 'धर्म' एका धनलोभी माणसाचे चित्रण यात केले आहे. अशा तऱ्हेने १६ कथा आपल्याला वाचायला सापडतात.

एकूण सर्व कथा वाचल्यानंतर असे वाटते की कथा चांगल्या आहेत; पण शैलीबाबत असे म्हणावेसे

वाटते की तालात सर्व गाणे चालले आहे पण सम कुठेच सापडत नाही.

× × ×

तिसरा रस्ता–सुधाकर शंकर देशपांडे, जागर प्रकाशन, मुंबई; १९८१; पृ. ५६; किंमत सात रुपये,

'तिसरा रस्ता' हा सुधाकर देशपांडे यांचा काव्यसंग्रह. यात जवळ जवळ पन्नास कवितांचा समावेश केला आहे. 'तिसरा रस्ता' या शेवटच्या कवितेच्या नावावरून ह्या काव्यसंग्रहाला नाव दिले आहे.

'स्व'च्या माध्यमातून जीवनाचा घेतलेला शोध असे या कवितेचे मुख्यत: स्वरूप आहे. या शोधामागे मूलत: एक वृत्तिगांभीर्य आहे.

ही कविता भावानुभूतीशी तन्मय होत असताना कोठे तरी अकस्मात तटस्थ, अलिप्त होऊन आपली प्रतीती निष्ठूरपणे ताजव्यात तोलत आहे असे वाटते. ती चिंतनशील प्रवृत्तीची आहे. साहजिकच भावनांच्या कल्लोळापेक्षा विचारगर्भ भावनानुभवातच ती रमते.

ती तृप्त, प्रसन्न इंद्रियसंवेद्य निसर्गरूपे रेखाटते; सफल आणि विफल प्रेमानुभव शब्दांकित करते; मानवी अस्तित्वाचे क्षुद्रत्व आणि क्षणभंगुरत्व यामुळे ती वारंवार अगतिक होते. आणि अतींद्रिय अनुभूतींकडेही मोहरा वळवते. प्रतिमांचा सोस तिला नाही. कलावंताच्या मार्गावरील सर्व प्रलोभने टाळून ती एका तिसऱ्या रस्त्याने निघालेली आहे आणि त्याच वाटचालीची ही विविध रूपे म्हणजे 'तिसरा रस्ता' होय.

—**वेदवती करमरकर**

वाचकांचा पत्रव्यवहार

'मित्रद्रोहे च पातकम्' च्या निमित्ताने

'नवभारत' एप्रिल १९८२ च्या अंकातील डॉ. म. अ. मेहेंदळे यांचा 'मित्रद्रोहे च पातकम्' हा लेख वाचला. प्रस्तुतच्या लेखात डॉक्टरसाहेबांनी 'मित्रद्रोह' शब्दाचा एक अभिनव अर्थ अनेक आधारांसह व अवेस्तामधील पर्यायासह दाखवून दिला, याबद्दल ते अभिनंदनास पात्र आहेत.

या संदर्भात मला मराठीतील 'ससेमिरा' या शब्दाची व्युत्पत्ती देणारी एक कथा (बहुधा 'सिंहासनद्वात्रिंशिकेतील) येथे द्यावीशी वाटते. या कथेत एक राजपुत्र शिकारीसाठी रानात गेला असता रात्र झाल्याने त्याला राजधानीस परतता येईना, तेव्हा त्याला रानातच मुक्काम करण्याची पाळी आली. रात्री हिंस्र श्वापदांपासून संरक्षण मिळावे म्हणून त्याने एका झाडाचा आश्रय घेण्याचे ठरविले; पण तेथे आधीच एका अस्वलाने मुक्काम ठोकला होता. म्हणून त्या दोघांनी आपसात करार करून पाळीपाळीने जागे राहून एकमेकांचे रक्षण करण्याचे ठरविले. अस्वलाने करार पाळला; पण राजपुत्राने मात्र तो मोडला. याचा परिणाम म्हणून तो राजपुत्र वेडा झाला व त्याच्या तोंडून सतत 'ससेमिरा' हीच अक्षरे बाहेर पडू लागली. राजाने आपल्या मुलावर खूप उपचार केले; पण व्यर्थ. पुढे एका मांत्रिकाने राजपुत्राने केलेला हा विश्वासघात / करारभंग ओळखला व 'ससेमिरा' बंद करण्यासाठी 'स', 'से', 'मि' व 'रा' हीच आद्याक्षरे असलेले चार श्लोक म्हटले व अशा रीतीने त्या राजपुत्रास बरे केले. या कथेच्या तपशिलात कदाचित काही फरकही असू शकेल; पण आराखडा मात्र हाच आहे.

'स', 'से', 'मि' व 'रा' ही आद्याक्षरे असणारे चार श्लोक माझ्या स्मरणानुसार पुढीलप्रमाणे आहेत :--

> सद्भावं प्रतिपन्नानां वञ्चने का विदग्धता ।
> अङ्कमारुह्य सुप्तं हि हत्वा किं नाम पौरुषम् ॥
> सेतुं गत्वा समुद्रस्य गङ्गासागरसंगमे ।
> ब्रह्महत्या प्रमुच्येत '**मित्रद्रोही**' न मुच्यते ॥
> **मित्रद्रोही** कृतघ्नश्च यश्च विश्वासघातकः ।
> त्रयस्ते नरकं यन्ति यावच्चन्द्रदिवाकरौ ॥
> राजन् भोस्तव पुत्रस्य यदि कल्याणमिच्छसि ।
> देहि दानं द्विजातिभ्यो वर्णानां ब्राह्मणो गुरुः ॥

वर उद्धृत केलेल्या श्लोकांत 'मित्रद्रोही' हा शब्द दोनदा येतो, तो जाड टाइपात दाखविला आहे. या ठिकाणीदेखील 'मित्रद्रोही' शब्दाचा अर्थ डॉक्टरसाहेबांनी सुचविल्याप्रमाणे 'करार मोडणारा' असाच घ्यावा लागतो ; कारण कथेतील राजपुत्र व अस्वल हे काही एकमेकांचे मित्र नव्हते, तर करारातील पक्षकार – Contracting parties–होते.

डॉ. मेहेंदळे यांच्या प्रस्तुतच्या लेखातून आणखी एक मुद्दा मला उपस्थित करावासा वाटतो तो म्हणजे 'पुल्लिंगी' या शब्दाचे शुद्धलेखन. डॉक्टरसाहेबांच्या या लेखात पृ. २७ स्तंभ १ मध्ये 'पुंलिंगी' शब्दाचे लेखन 'पुल्लिंगी' असे केलेले आढळते. अन्यत्रही अनेक विद्वानांच्या लेखनात 'पुल्लिंग' असेच लेखन आढळते. ते कितपत व्याकरणशुद्ध आहे, याचा विचार येथे करावयाचा आहे.

'पुंलिंग' हा सामासिक शब्द 'पुंस्+लिंग' या दोन पदांचा बनला आहे. समासात 'पुंस्'चे 'पुम्' असे रूप बनते. (पाहा पुमर्थ, पुंगव,इ.) 'पुमः खय्यम्परे' (पा. ८.३.६) या पाणिनिसूत्रानुसार 'पुम्' शब्दापुढे जर प्रत्येक वर्गातील पहिली दोन व्यंजने (क्, ख्, च्, छ्, ट्, ठ्, त्, थ्, प् व फ्) येऊन त्यांपुढे (म्हणजे या व्यंजनांपुढे) जर प्रत्याहारातील वर्ण म्हणजे अ, आ, इ, ई, उ, ऊ, ऋ, ॠ, ऌ, ए, ऐ, ओ, औ, ह्, य्, व्, र, ल्, ञ्, ङ्, ण्, न् हे वर्ण) आले तर 'पुम्' मधील अंत्य 'म्' चा अनुस्वार व विसर्ग होतो. (उदा. पुँस्कामा, पुंस्कामा, पुँस्पुत्रः, पुंस्पुत्रः इत्यादी). अर्थात अशी परिस्थिती नसेल तर 'पुम्' मधील 'म्' चा अनुस्वार होणे शक्य आणि योग्यही आहे. तेव्हा 'पुंलिंग' शब्द 'पुल्लिंग' असा लिहिताना या 'म' चा वा अनुस्वाराचा लोप कोणत्या नियमाने होतो, हे समजत नाही. तसेच 'तोर्लि' (पा. ८.४.६०)

अनुक्रमणिका

या पाणिनिसूत्रानुसार त-वर्गातील व्यंजनापुढे 'ल्' आल्यास 'ल्' चे द्वित्व होते. उदा. तत् + लीन: = तल्लीन:, विद्वान् + लिखति = विद्वाँल्लिखति इत्यादी ; पण 'पुम् + लिंग' या ठिकाणी 'ल्' चे द्वित्व कोणत्या नियमानुसार होते, हेही स्पष्ट होत नाही. 'पुत् + लिंग' अथवा 'पुन् + लिंग' असा संधी झाल्यास 'ल्' च्या द्वित्वाची प्राप्ती होते; पण तरीही 'पु' वर अनुस्वार राहतोच. 'पुम्' चे 'पुत्' अथवा 'पुन्' करण्याचा एखादा नियमही माझ्या पाहण्यात नाही. तरी याबद्दलचा काही खुलासा डॉक्टरसाहेबांनी केला तर बरे होईल.

मोनिअर विलियम्ससारख्या ख्यातनाम कोशकारांनीदेखील 'पुंलिग' असाच शब्द दिला आहे व तेच लेखन बरोबर आहे, अशी माझी धारणा आहे. डॉ. मेहेंदळ्यांच्या लेखातील 'पुल्लिंगी' हा मुद्रणदोष असावा, असे म्हणण्यास देखील जागा नाही. कारण तो शब्द निदान सहा वेळा तरी वापरण्यात आला असून त्याचे लेखन सर्वत्र एकसारखे (Uniform) आहे. एखाद्याच ठिकाणी असा प्रकार झाला असता (जसा डॉक्टरसाहेबांच्या लेखाच्या मथळ्यात 'मित्रद्रोहे' ऐवजी 'मित्रदोहे') तर तो मुद्रणदोष म्हणता आला असता. 'डिक्शनरी ऑफ संस्कृत ऑन हिस्टॉरिकल प्रिन्सिपल्स' या बृहत्संस्कृतकोशाचे सह-प्रमुख-संपादक जेव्हा 'पुंलिगी' ऐवजी 'पुल्लिगी' असे लेखन करतात, तेव्हा त्यांना तसा काही आधार सापडला असावा, असे वाटते. कदाचित तो आधार पाणिनीखेरीज इतर व्याकरणकारांचाही असू शकेल. त्यामुळे 'पुल्लिगी' हा शब्द अपाणिनीय असला, तरी अशुद्धच असेल, असे नाही. तरी तसा काही आधार असल्यास तोही डॉक्टरसाहेबांनी जाहीर केल्यास बरे होईल. शुद्धलेखनाबद्दलचे माझे हे विवेचन केवळ जिज्ञासुबुद्धीनेच केलेले आहे. त्यात इतर कोणताही अभिनिवेश नाही ; हे लक्षात घेऊन डॉक्टरसाहेब माझ्या या अधिकारातिक्रमाबद्दल मला क्षमा करतीलच.

– रा. पां. निपाणीकर

'नवभारता' कडे प्रथमच लेखन पाठविणाऱ्या लेखकांनी लेखाबरोबर आपला संक्षिप्त परिचय आणि संपूर्ण पत्ता पाठविणे अत्यावश्यक आहे ; कारण लेख प्रसिद्ध झाल्यास, तो ज्या अंकात असेल त्या अंकाच्या आरंभी, संबंधित लेखकाचा संक्षिप्त परिचय व पत्ता देण्याची आमची प्रथा आहे.

'नवभारता' कडे पूर्वी ज्यांनी लेखन केले आहे, अशा लेखकांनाही आमची अशी विनंती आहे, की आमच्याकडे असलेल्या त्यांच्या परिचयपर माहितीत काही नव्या तपशीलांची भर घालावयाची आवश्यकता त्यांना भासल्यास ते तपशील त्यांनी आमच्याकडे लेखाबरोबर पाठवावे.

लेखकांची परिचयपर माहिती वेळेवर उपलब्ध न झाल्यास लेखक-परिचय देणाऱ्या संदर्भात अडचणी उत्पन्न होतात आणि अनेकदा लेखकांकडून मिळणारी माहिती अत्यंत त्रोटक असल्यामुळे तेवढीच नाइलाजाने द्यावी लागते. हे टाळावे, म्हणूनच ही विनंती.

– संपादक

सार-संकलन

जमातवादी राजकारणाचे एक उदाहरण

आज पंजाबमध्ये हिंदू आणि शीख ह्या जमातीं-मध्ये तीव्र तणाव निर्माण झाला आहे ह्या वस्तुस्थितीची गंभीर दखल घेतली जाणे आवश्यक आहे. ह्या तणावाचे स्वरूप धार्मिक आहे. त्याचा एक अतिरेकी आविष्कार म्हणजे स्वतंत्र खलिस्तानची मागणी. दुसरे, तितकेच अतिरेकी आणि रासवट आविष्कार म्हणजे शिखांच्या धार्मिक भावना दुखावण्याचे हिंदू जातीयवाद्यांनी केलेले प्रयत्न (उदा., 'ग्रंथसाहेब' ह्या शिखांच्या मूलग्रंथाचा अपमान करणे), आणि हिंदूंच्या धार्मिक भावना दुखावण्याचे शीख जातीयवाद्यांनी केलेले प्रयत्न (उदा., गायींची मुंडकी कापून देवळांच्या आवारात टाकणे). शिखांनी गोहत्या करणे ही विलक्षणच गोष्ट मानली पाहिजे. कारण हिंदूंइतकीच शिखांनाही गाय पूज्य आहे. उदा., महाराज रणजितसिंग ह्यांनी आपल्या राज्यात एकाच गुन्ह्यासाठी देहान्ताची शिक्षा ठेवली होती आणि तो म्हणजे गोवध. रणजितसिंगांनी जे युरोपिअन अधिकारी आपल्या सैन्याला प्रशिक्षण देण्यासाठी नोकरीवर ठेवले होते त्यांच्यावर त्यांनी तीन अटी लादल्या होत्या. ह्या अधिकाऱ्यांनी गोमांस भक्षण करायचे नव्हते, धूम्रपान करायचे नव्हते व दाढीमिशा राखायच्या होत्या. शुजाशहाला अफगाणीस्तानचे सिंहासन दोस्त महंमदाकडून हिसकावून घ्यायला मदत करायची तयारी रणजितसिंगांनी जी दाखवली तिच्यासाठी त्यांनी तीन अटी घातल्या होत्या. शुजाशहाने शीख सार्वभौमत्व जमरोटपर्यंत आहे हे मान्य केले पाहिजे, अफगाणिस्तानमध्ये गोवधावर संपूर्ण बंदी घातली पाहिजे आणि महंमद गझनीने सोमनाथचे जे महाद्वार ८०० वर्षांपूर्वी पळविले होते ते परत केले पाहिजे. सोमनाथाच्या मंदिराचा महंमदाने केलेला विध्वंस हा राष्ट्रीय अपमान म्हणून रणजितसिंगांच्या मनात सलत होता. मृत्युकाळ जवळ आला तेव्हा रणजितसिंगांनी दर दिवशी गोदान केले, गंगाजलाने स्नान केले, हिंदू मंदिरांना देणग्या दिल्या आणि आपला मूल्यवान कोहिनूर हिरा पुरीच्या जगन्नाथमंदिराला अर्पण करावा अशी आज्ञा केली.

तेव्हा शीख स्वतःला हिंदूंहून अलग मानीत नसत. १८४७ मध्ये जेव्हा हेन्री लॉरेन्स, त्यावेळचे लाहोर येथील रेसिडेंट, यांनी अमृतसरमध्ये गोवधाला बंदी केली तेव्हा गोहत्येमुळे शिखांच्या धार्मिक भावना दुखावल्या जातात हे कारण त्यांनी पुढे केले होते. शीख पंथ हा हिंदू समाजातील एक पंथ आहे असे विधान आज जर एखाद्या हिंदूने केले तर हिंदू समाज शिखांना गिळंकृत करायला निघाला आहे असा आरोप त्याच्यावर अनेक शीख करतात. ही एवढी अलगपणाची भावना आणि तिच्यावरजोपासले जाणारे परस्परवितुष्टत्व कसे निर्माण झाले ?

ह्याची अनेक कारणे आहेत. एक तर ब्रिटिश राज्यकर्त्यांनी शिखांमध्ये वेगळेपणाची भावना निर्माण होऊन ती दृढ व्हावी यासाठी पद्धतशीरपणे प्रयत्न केले. हिंदुस्तानात ब्रिटिश अंमल टिकवून धरण्याचे एक परिणामकारक साधन म्हणून शीख जमातीचा वापर करता येईल असा त्यांचा कयास होता. हे साधण्यात जी अडचण होती ती म्हणजे शीख स्वतःला हिंदूंहून वेगळे मानीत नसत हेही त्यांना दिसत होते. 'शीख धर्म आणि (ब्रिटिश) राज्याचे त्याच्यापासून होणारे लाभ' ह्या मथळ्याचे जे व्याख्यान ले. गव्हर्नर एन्. मेकॉलिफ् यांनी १९०३ मध्ये दिले ते ह्या दृष्टीने लक्षात घेण्यासारखे आहे. त्याच्यात पुढील विधाने करण्यात आली आहेत : "पूर्वीच्या खानेसुमारीमध्ये खेडवळ शीख अज्ञानाने स्वतःची नोंद हिंदू अशी करीत आणि प्रत्यक्षात ते जवळजवळ हिंदू होतेही. पण नंतरच्या काळात आलेल्या अनुभवामुळे हिंदू आणि शीख यांना एकमेकांपासून वेगळे करणारी भेदरेषा आता काटेकोरपणे आखण्यात आली आहे..." आर्यसमाजाच्या नेत्यांनी शीख गुरूंची आणि त्यांच्या शिकवणीची जी अर्वाच्य निंदा केली तीही ब्रिटिशांच्या पथ्यावर पडली.

अनुक्रमणिका

ह्यामुळे विसाव्या शतकाच्या प्रारंभीच्या काळात शीख पंथामध्ये सुधारणेच्या ज्या चळवणी झाल्या त्या सर्वांची दोन समान वैशिष्टये होती. एक तर शीख हे हिंदूंपासून वेगळे आहेत ह्यावर ते भर देत आणि ब्रिटिश सरकारशी सहकार्य करण्याच्या धोरणाचा पुरस्कार करीत. ब्रिटिशही शिखांना सरकारी नोकऱ्यांत अग्रस्थान देत. भारतीय लोकसंख्येच्या दोन टक्के एवढ्या असलेल्या शीख जमातीचे भारतीय सैन्यात असलेले प्रमाण एक तृतीयांश एवढे होते. पंजाबच्या लोकसंख्येत शीख तेरा टक्के होते. पण कायदेमंडळात शिखांना एकोणीस टक्के एवढ्या जागा देण्यात आल्या होत्या.

ब्रिटिश सरकारची निष्ठेने सेवा केल्यामुळे विशेष सवलती मिळण्याचा आपल्याला हक्क आहे अशी शिखांचीही धारणा झाली होती. १९४२ मध्ये क्रिप्स यांनी आणलेल्या प्रस्तावाचा अव्हेर करताना सर्वपक्षीय शीख समितीने पुढील उद्‌गार काढले आहेत : " ब्रिटिशांच्या आगमनानंतर आमची जमात साम्राज्याच्या प्रत्येक रणक्षेत्रावर इंग्लंडसाठी लढली आहे आणि ह्याचे आम्हाला मिळालेले बक्षीस हे आहे की, आमचे पंजाबमध्ये प्रभुत्वाचे जे स्थान होते–ज्याचे विश्वस्त म्हणून रक्षण करण्याचे ब्रिटिशांनी वचन दिले होते–त्याची आज वासलात लावण्यात आली आहे... "

स्वातंत्र्यानंतर जे पक्षीय राजकारण देशात सुरू झाले त्याच्यात स्वतःला मिळणारा पाठिंबा टिकवून धरण्यासाठी किंवा अधिक पाठिंबा मिळविण्यासाठी जातिजमातींत फूट पाडणे आणि अधिक सवलती देऊ करून वेगवेगळ्या जमातींचा पाठिंबा विकत घेणे ह्या मार्गाचा अवलंब मोठ्या प्रमाणावर करण्यात आला. शीख राजकारण हे प्रारंभापासूनच जमातवादी राजकारण आहे. १९२०-२५ ह्या काळात गुरुद्वारांचे नियंत्रण पारंपरिक महंतांपासून काढून घेण्यासाठी जी अकाली चळवळ झाली, तिचे फलित म्हणजे १९२५ चा शीख गुरुद्वार कायदा. ह्या कायद्यानुसार शिरोमणिगुरुद्वार प्रबंधक समिती नेमण्यात आली आणि तिच्याकडे सर्व शीख गुरुद्वारांचे नियंत्रण सोपविण्यात आले. हे अर्थात धार्मिक कार्य आहे; पण ह्या समितीत बहुमत मिळाले तर गुरुद्वारांकडे असलेल्या प्रचंड संपत्तीचा, मनुष्यबळाचा वापर करता येतो, गुरुद्वारांशी निगडित असलेल्या धार्मिक निष्ठा स्वतःकडे आकर्षून घेता येतात म्हणून राजकीय पक्ष आणि गट समितीचा ताबा घेण्याचा प्रयत्न करतात. या कारणामुळे धर्म आणि राजकारण यांचे एक चमत्कारिक मिश्रण शीख राजकारणात झाले आहे. ह्या प्रकारच्या धार्मिक जमातवादी राजकारणामुळे अलगपणाची आणि फुटीरपणाची भावना अपरिहार्यपणे बळावते. राजकीय पक्षांची उद्दिष्टे किंवा मागण्या आर्थिक लाभ, सामाजिक न्याय यांच्याविषयी नसतात. त्या नेहमी धार्मिक स्वरूपाच्या असतात. खालसा पंथ धोक्यात आहे ह्या आरोळीच्या पार्श्वसंगीतावर हे राजकारण चालते. अधिकाधिक अतिरेकी मागण्या करण्यात राजकीय पक्षांमध्ये स्पर्धा चालते. पंधरा वर्षांपूर्वी अकाली पक्ष अतिरेकी मानण्यात येत असे. आज दल खालसा आणि भिंद्रनवाले यांचा गट यांनी त्याच्यावर कडी केल्यामुळे तो मवाळ ठरला आहे. अकाली पक्ष सत्तेवर होता तेव्हा त्याने हरयाना सरकारशी रावी-बिआस कालव्याविषयी करार केला. ह्या कराराप्रमाणे हरयानाने पंजाबला एक कोट रुपये द्यावे असे ठरले. कालवा खोदण्याला शुभारंभ करण्यासाठी एक समारंभ आयोजित करावा असेही ठरले. पुढे सरकार बदलले आणि काँग्रेस पक्ष सत्तेवर आला. अकालींनी स्वतःच जो करार केला होता त्याची अंमलबजावणी जेव्हा काँग्रेस पक्षाने सुरू केली तेव्हा अकालींनी सरकारविरुद्ध मोर्चे संघटित केले व चळवळ उभी केली.

अतिरेकी संघटनांना स्वतःच्या उद्दिष्टांसाठी हाताशी धरणे हे सर्वच 'मवाळ' पक्षांच्या सोयीचे असते. जेव्हा अकाली-जनता युती सत्तेवर होती तेव्हा तिला अडचणीत आणण्यासाठी काँग्रेसने भिंद्रनवाले गटाला उत्तेजन दिले. जेव्हा काँग्रेस सत्तेवर आली तेव्हा अकालींनी भिंद्रनवाले गटाचा असाच उपयोग करून घेतला. अतिरेकी गटांशी हे जे सोयीचे संबंध जोडले जातात त्यांच्यामुळे सत्तेवर असलेल्या पक्षाला कायद्यांचे साधे पालनही करता येत नाही. अतिरेकी गट व जातीयवादी संघटना गुर्मीने आणि उघडउघड कायदा हातात घेतात आणि सरकारला दुसरीकडे पाहण्याशिवाय काही करता येत नाही. एक अगदी साधी गोष्ट घ्या. आज गुरुद्वार, देवळे

आणि मशिदी यांच्यातून ध्वनिक्षेपकांच्या साहाय्याने आवाहन, प्रार्थना, सदुपदेश यांचा कल्लोळ माजविला जातो. हे म्युनिसिपल कायद्याच्या विरुद्ध आहे; पण कुणी काही करू शकत नाही. ज्ञात गुन्हेगार गुरुद्वारामध्ये आसरा घेतात. हे सर्वांना माहीत असते. कुणी काही करू शकत नाही. गुरुद्वार भारतीय भूमीवर असले तरी ते भारतीय कायद्यांच्या कक्षेपलीकडे असते हे एक नवीन तत्त्व मान्य केल्यासारखे होते. ह्याच्या पुढचे तत्त्व असे की, गुरुद्वाराच्या आश्रयाने जर कुणी गुन्हा केला तर त्याची दखल घेतली जात नाही. अमृतसरला एकदा गुरुद्वाराच्या बाहेरून चाललेल्या मिरवणुकीवर गुरुद्वारामधून गोळीबार करण्यात आला. पण ह्या संबंधी कुणी काही केले नाही.

निरंकारी पंथ हा एक शिखांमधील पंथ आहे. कर्मकांडाचे महत्त्व कमी करावे आणि नीतीला अधिक महत्त्व द्यावे अशी त्याची शिकवण आहे. शिखांमधील फुटीर पंथ म्हणून भिंद्रनवाले गटाचा त्याच्यावर राग आहे. निरंकाऱ्यांच्या 'समागमा'वर भिंद्रनवाले यांनी अनेकदा हल्ले चढविले आहेत. घटनेप्रमाणे निरंकाऱ्यांना, जर ते कायद्याचे उल्लंघन करीत नसतील तर, एकत्र येऊन शांततेने आपला धर्म पाळण्याचे स्वातंत्र्य आहे. पण ह्या हक्काचे संरक्षण करण्याची जबाबदारी सरकार स्वीकारीत नाही; एप्रिल १३, १९७८ रोजी अमृतसर येथे वैशाखी समारंभासाठी निरंकारी जमले असता भिंद्रनवाले यांच्या अनुयायांनी त्यांच्यावर सशस्त्र हल्ला केला. त्यावेळी करण्यात आलेल्या गोळीबारामुळे १८ माणसे मरण पावली आणि बरीच गंभीर रीतीने जखमी झाली. सरकारने हल्लेखोरांना पकडण्याऐवजी ६१ निरंकाऱ्यांना पकडले. त्यांच्यामध्ये पंथाचे प्रमुख श्री. गुरुबचनसिंग हेही होते. खून करण्याच्या उद्देशाने कट करण्याचा आरोप त्यांच्यावर ठेवण्यात आला. जिल्हा न्यायाधीशाने सर्वांना सोडून दिले आणि उलट सरकारवर ताशेरे झाडले. 'प्रत्यक्षात जे घडले आणि ज्या कारणांमुळे ते घडत गेले ते सर्व उरफाटे करण्यासाठी म्हणून पोलिस अधिकाऱ्यांनी एकत्र येऊन आणि खूप विचारविनिमय करून रचलेली ही बनावट केस आहे' असा निष्कर्ष न्यायाधीशांनी काढला. पुढे एप्रिल २४, १९८० रोजी श्री. गुरबचनसिंग आणि त्यांचा एक सेवक यांची हत्या करण्यात आली. ही प्रत्यक्ष दिल्लीत, म्हणजे भारताच्या राजधानीत करण्यात आली. ही हत्या कोणी केली याचा पुरावा सी. बी. आय्. ने गोळा केला. वीस माणसांना नोटिसा देण्यात आल्या आणि तिघांविरुद्ध वॉरंट काढण्यात आले. ही कारवाई दिल्लीच्या शासनाने केली. ही सर्व माणसे संत भिंद्रनवाले यांच्या जथ्यात होती किंवा त्यांचे ते सहचर किंवा नातेवाईक होते. पण दिल्ली शासनाने काढलेल्या ह्या नोटिसा व वॉरंटे पंजाब पोलिसांनी बजाविली नाहीत. दिल्लीच्या ले. गव्हर्नरांनी पंजाबच्या मुख्यमंत्र्यांना अनेकदा विनंती केली; पण त्याचा काही उपयोग झाला नाही. हा गुन्हा घडून दोन वर्षे झाली, गुन्हा कुणी केला हे सी. बी. आय्. ने शोधून काढले आहे. ते गुन्हेगार असल्याचे जाहीर करण्यात आले आहे; पण त्यांना काही करण्यात आलेले नाही.

पुढे घडले ते एवढेच, की ज्या संपादकाने गुन्हेगारांचा शोध लावून त्यांना कायद्याप्रमाणे शिक्षा करावी असा आग्रह धरला त्याचाच खून करण्यात आला.

ह्या सर्व प्रकरणात केंद्र आणि राज्य सरकारांची जी मानहानी झाली तिच्या बाबतीत काही तरी करणे आवश्यक झाले. तेव्हा १३ सप्टेंबर १९८१ ह्या दिवशी पंजाब सरकारने आपण संत भिंद्रनवाले यांना पकडणार असे जाहीर केले. म्हणजे पकडले नाही; तर पकडण्याचा उद्देश प्रकट केला. संत भिंद्रनवाले यांचा मुक्काम तेव्हा हरयानात होता. तेथून ३०० कि. मी. दूर असलेल्या मेहता चौक येथील आपल्या गुरुद्वाराकडे संत भिंद्रनवाले जायला निघाले. ही एक मिरवणूक होती. ती वाटेत थांबत थांबत पुढे चालली होती. शेकडो लोकांनी संत भिंद्रनवाले यांना आदरांजली वाहिली. मिरवणुकीपुढे पोलिसांच्या मोटारी होत्या आणि त्या मिरवणुकीचा मार्ग मोकळा करीत होत्या. संत भिंद्रनवाले यांनी गुरुद्वाराचा आश्रय घेतल्यानंतर वरिष्ठ सरकारी अधिकाऱ्यांनी त्यांना विनंती केली की, त्यांनी चौकशीसाठी पोलिसांच्या स्वाधीन व्हावे. मुख्यमंत्र्यांनीही अशीच विनंती केली. संत भिंद्रन-

अनुक्रमणिका

वाले यांनी आपण कोणत्या वेळी आणि कोणत्या ठिकाणी स्वाधीन होऊ हे जाहीर केले. त्यांनी भक्तगणांचा मोठा जमाव गोळा केला आणि समारंभपूर्वक ते पोलिसांच्या स्वाधीन झाले.

संत भिंद्रनवाले यांना 'पकडल्या'नंतर लोकांचा मोठा जमाव जमला. अनेक वक्त्यांनी भडक भाषणे केली. सर्वांत भडक भाषण जथेदार संतोख सिंग यांनी केले. ते दिल्लीच्या गुरुद्वार प्रबंधक समितीचे अध्यक्ष होते. जमाव हाताबाहेर गेला. पोलिसांनी गोळीबार केला. बारा माणसे मेली.

डिसेंबर २१ रोजी जथेदार संतोख सिंग यांचा, ते गुरुद्वारातून बाहेर पडत असताना, गोळी झाडून खून करण्यात आला. त्यांच्यावर हल्ला करणारा हा दिल्लीच्या गुरुद्वार प्रबंधक समितीचा सदस्य होता आणि त्यालाही ठार करण्यात आले.

शीख पंथ हा अतिशय उदार आणि प्रगत अशा शिकवणीवर आधारलेला आहे. पंथाने मूर्तिपूजेला फाटा दिला, कर्मकांडाचा फाफटपसारा नाहीसा केला आणि माणसांच्या आणि समाजाच्या सेवेतून मोक्षाचा लाभ होतो ह्यावर भर दिला. पण ह्या शिकवणीचा प्रभाव हळूहळू क्षीण होताना दिसत आहे. पंथात मूर्तिपूजा नाही पण गुरू ग्रंथसाहेब हा पवित्र ग्रंथच जणू काही मूर्ती आहे अशा रीतीने त्याला नैवेद्य दाखविण्यात येतो, त्याला काकडआरती आणि शेजारती दाखविण्यात येते, हिवाळ्यात लोकरी कापडाचे व उन्हाळ्यात मलमलीचे वेष्टन देण्यात येते इत्यादी. हिंदू आपल्या देवदेवतांच्या मूर्तींना ज्याप्रमाणे पूज्य मानतात त्याप्रमाणे शीख गुरूंची चित्रे पूज्य मानण्यात येतात. दिल्लीच्या बंगलासाहेब गुरुद्वाराच्या कळसाला सोन्याचा मुलामा देण्यासाठी २५ किलो सोने खर्ची पडले. एका भाविक शिखाने हा संपत्तीचा दुरुपयोग ठरेल हे लोकांना पटवून देण्यासाठी गुरूंच्या मूळ शिकवणीचा निर्देश केला. जेथे जेथे ग्रंथसाहेबाचे वाचन होते त्या सर्व जागा पवित्र असतात अशी गुरूंची शिकवण आहे. कळसाला सोन्याने मढवून आपण धर्मस्थान अधिक पवित्र करतो का? माणसांचे कल्याण साधण्यासाठी संपत्तीचा वापर करणे हा तिचा खरा सदुपयोग नाही का? पण ह्या विनवणीचा काही उपयोग झाला नाही. बंगलासाहेब गुरुद्वारानंतर इतरही गुरुद्वारांच्या कळसांना सोन्याचा मुलामा देण्याची प्रक्रिया सुरू आहे.

धर्माचा अशा जमातवादी राजकारणासाठी उपयोग केल्यामुळे मूळची धार्मिक प्रेरणा तर अशुद्ध होतेच; पण धार्मिक भेदांवर भर देण्याची प्रवृत्ती बळावते. देशातल्या सर्व तरुणांचे पूज्य आणि आवडते शहीद भगतसिंग ह्यांचे चित्र पूर्वी तिरपी हॅट आणि स्वच्छ दाढी या थाटात रंगविण्यात येत असे. आता फेटा आणि हनुवटीवर दाढी अशा शीख थाटात ते पंजाबमध्ये चितारण्यात येते.

जेव्हा औरंगजेब बादशहाने काश्मीरातील हिंदूंचा धार्मिक छळ सुरू केला आणि त्यांना सक्तीने बाटविण्याची मोहीम सुरू केली, तेव्हा या अन्यायापासून त्याला परावृत्त करण्यासाठी शीख गुरू तेग बहाद्दूर भाई मतिदास, भाई दयाल व भाई सतिदास ह्या आपल्या तीन हिंदू सहचरांबरोबर दिल्लीला आले. त्या सर्वांना पकडण्यात आले. जेव्हा प्रलोभनांचा आणि धमक्यांचा त्यांच्यावर काही परिणाम होईना, तेव्हा गुरूला वठणीवर आणण्यासाठी त्यांच्या डोळ्यांसमोर त्यांच्या सोबत्यांना ठार मारण्याचे औरंगजेबाने ठरविले. भाई मतिलाल ह्यांना करवतीने मधोमध कापण्यात आले, भाई दयाल यांना उकळत्या तेलाच्या कढईत टाकण्यात आले, भाई सतिलाल यांना कापसात गुंडाळून आग लावण्यात आली. गुरू शांतचित्त होते. त्यांचा शिरच्छेद करण्यात आला.

हिंदू आणि शीख यांचे हे सामाइक स्मृतिधन आहे. पण आज काय परिस्थिती आहे? मतिदास यांनी ज्या ठिकाणी हौतात्म्य स्वीकारले त्या ठिकाणी जेव्हा तीन वर्षांपूर्वी दिल्ली शासनाने एक स्मृतिशिला बसविली, तेव्हा काही माथेफिरू शिखांनी ती उद्‌ध्वस्त केली. कारण तिच्यावर मतिदास यांचे जे चित्र काढले होते ते आखूड केस, दाढी केलेली असे होते. जेव्हा मतिदास यांच्या जयंतीच्या व पुण्यतिथीच्या दिवशी त्यांचे स्मरण करायला काही हिंदू जमतात, तेव्हा शेजारच्या गुरुद्वारातील काही शीख भक्त त्यांना मारहाण करतात.

आपण कुठे आलो आहोत?

अनुक्रमणिका

हे मासिक श्री. ग. दिक्षीत यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून
मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका